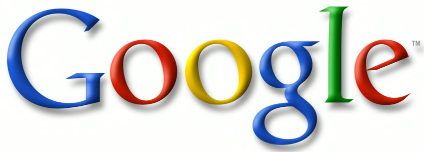



SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV ANG
CHRISTO ET ECCLESIAE
VE RI TAS

Kritische Geschichte

der

Exegese des 9. Kapitels,

resp. der Verse 14—23,

des Römerbriefes

bis auf

Chrysostomus und Augustinus einschließlich

von

Dr. Valentin Weber.



Würzburg.
Becker's Universitäts-Buchdruckerei.
1889.

Zur Jubelfeier

des

12. Centenariums des Martyriums

der hl. Frankenapostel

Kilian, Kolonat und Totnan

hohen Gönnern

in

dankbarer Verehrung

und

lieben Freunden

in

treuer Anhänglichkeit

gewidmet

vom Verfasser.

Vorwort.



Nachfolgende Preisschrift (vgl. K. B. Ministerialblatt für Kirchen- und Schulangelegenheiten, München 1882, Nr. 2) habe ich vor der Drucklegung unter Berücksichtigung der neuesten Literatur großenteils überarbeitet und war bestrebt, in der grundlegenden Einleitung einen Beitrag zum geschichtlichen Verständnis des Römerbriefs und zur Erklärung seines 9. Kapitels zu liefern, im weiteren Verlauf der eigentlichen Abhandlung das dogmengeschichtliche Moment hervorzuheben, das Hauptgewicht aber auf die Klarstellung der augustinischen Exegese des paulinischen Abschnittes zu legen.

Die auf Seite 23 angebrachten chronologischen Bemerkungen, veranlaßten mich zu einer genauen diesbezüglichen Untersuchung, deren Ergebnis als Beilage angeschlossen ist (S. 177—197).

Was der Völkerapostel Rom. 9, 14—23 so nachdrucksvoll zur Geltung bringt, ist ein Fundamentalsatz alles positiven Gottesglaubens und die Grundvoraussetzung aller praktischen Religionsübung: Die Anerkennung der wahren, d. i. unverdienten und unverdienbaren G n a d e Gottes. Die verschiedenen Formen des Unglaubens wurzeln gemeinsam in dem eitlen Hochmut, mit welchem der Mensch seinem Schöpfer,

überhaupt jeder höheren Gewalt, nur mit Rechtsansprüchen gegenüberzutreten sich erdreistet, dagegen ein Gnadenverhältnis als eine Entwürdigung des freien Menschengeistes ansieht. Und doch kann offenbar das endliche Geschöpf nur durch Gnade des unendlichen Schöpfers aus dem Staub gehoben werden. Hat nun die ewige Liebe das Staubgebilde zur Gottessohnschaft, zur Vollteilnahme am göttlichen Leben zu erhöhen beschlossen und diesen Gnadenwillen geoffenbart, dann ist, wer nicht glaubt, schon gerichtet! Für die Anerkennung der gratuiten Gnade kämpfte Paulus gegen den Pharisäismus, kämpfte Augustin gegen den Pelagianismus, kämpft heute die christliche Kirche gegen den nackten Naturalismus. Möge das diesjährige Diözesanjubiläum das Frankenvolk in der demütigen Anerkennung und Hochschätzung der göttlichen Gnade bestärken, dadurch gegen das schleichende Gift des modernen Unglaubens waffnen und im lebendigen Christusglauben befestigen!

Am Osterfeste (21. April) 1889.

Der Verfasser.

Inhalt.



II. Hauptteil.

Augustin.

A. Vorbemerkungen.

B. Augustins Exegese zu Röm. 9.

a) Historische Darstellung.

b) Systematische Darstellung.

C. Kritik der augustinischen Exegese zu Röm. 9.

Vorbemerkungen.

Interesse, Abgrenzung und Plan unserer Arbeit.

1. „Demnach nun erbarmt sich Gott, wessen er will, und verhärtet, wen er will.“ „Oder hat nicht der Töpfer Gewalt über den Thon, um aus derselben Masse das eine Gefäß zur Ehre, das andere aber zur Schmach zu machen?“ (Röm. 9, 18. 21). Das sind Schriftstellen, welche, wie wenig andere Bibeltexte, der Auslegungskunst, aber auch der Ausdeutungskunst reichliche Gelegenheit gegeben haben, sich zu erproben. „Diese Sätze, bemerkt Reithmayr[1]), sind in so mannigfachem Sinne ausgebeutet worden, daß es interessant wäre, die Geschichte ihrer Auslegung zu verzeichnen.“ Selbstverständlich will unsere Arbeit nicht lediglich Kuriositäten der Schrifterklärung zusammenstellen, sondern von exegetischem, patristischem und dogmen-geschichtlichem Standpunkte aus ein wissenschaftliches **Interesse** verfolgen.

2. In der Geschichte der Auslegung unsers paulinischen Textes nimmt die Erklärung Augustins eine epochemachende Stellung ein. Seine Vorgänger erklärten die Worte des Apostels ohne specielles dogmatisches Interesse, der große afrikanische Kirchenlehrer war der erste, der aus Röm. 9 mit aller Schärfe die Gratuität der Gnade bewies. Aus Augustin schöpfte die spätere Exegese zumeist, und die dogmatischen Kontroversen über Gnade und Prädestination bewegten sich hauptsächlich auf dem Boden der Erläuterungen Augustins zu Röm. 9; denn gerade an diesen unsern Schrifttext hatte der anerkannte „doctor gratiae“ seine Anschauungen von Gnade und Vorherbestimmung angelehnt. Auf Augustin stützten sich alle Rigoristen

---

[1]) Kommentar zum Römerbrief, zur Stelle 9, 19 ff. S. 514.

der Folgezeit, auf ihn berief sich auch Jansenius, ja sogar Calvin wollte seine gotteslästerische Auslegung unserer Stellen bei Augustin gefunden haben. Hieraus folgt, daß es überaus wichtig ist, die wahre Auffassung des hl. Kirchenlehrers von unserm Texte festzustellen, da so verschiedene Auslegungen sich auf ihn berufen, daß aber auch mit der Prüfung seiner Erklärungen zu Rom. 9 zugleich ein Urteil über die größtenteils von Augustin abhängige spätere Exegese gewonnen wird. Demnach ist die **Abgrenzung** unsers Themas durch den Entwicklungsgang der Exegese unsers Abschnittes wohl begründet.

3. Eine „kritische" Geschichte verlangt die Würdigung der einzelnen Erklärungen nach ihrem Gehalt und Wert. Diese Beurteilung setzt notwendig voraus, daß der wahre Sinn einer jeden Auslegung zunächst festgestellt wird; — gerade darin liegt oft der Schwerpunkt der Untersuchung; ferner braucht der Kritiker einen sicheren Maßstab zur Beurteilung und ein solcher kann nur das wohlbegründete eigene Verständnis von dem fraglichen Texte sein. Somit ergibt sich für unsere Abhandlung folgender **Plan**:

Eine grundlegende Einleitung hat das richtige Verständnis von Rom. 9 zu erforschen und wird die Fragen der Gliederung, der Veranlassung und des Zweckes des Römerbriefs berühren.

Der I. Hauptteil wird die voraugustinischen Erklärungen zuerst der Griechen, dann der Lateiner vorführen, klarstellen und würdigen;

der II. Hauptteil wird die Erläuterungen Augustins, die bei den verschiedensten Gelegenheiten gegeben wurden und in den Werken des Kirchenlehrers zerstreut sich vorfinden, zusammenstellen, erklären und beurteilen.

Grundlegung.

1.

Röm. 9 im Zusammenhange des ganzen Briefes.

Der Römerbrief zerfällt in einen belehrenden und in einen ermahnenden Teil (Kapp. 1—11 und 12—16). Im belehrenden Teil weist Paulus unter Voranstellung des Beweissatzes (1, 16. 17) an dem Sündenelend der Heidenwelt (1, 18 — 1, 32) und des Judentums (2, 1 — 3, 8) die von der Schrift wohlbezeugte allgemeine Sündhaftigkeit und Heilsbedürftigkeit der Menschheit nach (3, 9 — 3, 20) und verkündet **das in Christus erschienene Heil für Alle** (3, 21—26). In Form einer Schlußfolgerung, die zugleich als Uebergang dient, deutet darauf der Apostel an, — was er in den nachfolgenden sieben Kapiteln behandelt, — daß die neue Heilslehre zu dem verkehrten religiösen Bewußtsein des pharisäischen Judentums allerdings in unversöhnlichen Gegensatz trete (vgl. 3, 27. 28), dagegen **mit der richtig begriffenen bisherigen Offenbarung Gottes** nicht in Widerspruch, sondern in Uebereinstimmung, ja **in voller Harmonie** stehe (vgl. 3, 29—31). Den Nachweis liefert sodann Paulus in drei parallelen Abschnitten zuerst gegenüber dem **religiösen** (Kapp. 4 und 5), dann gegenüber dem **sittlichen** (6—8), endlich gegenüber dem **heilsgeschichtlichen** (9—11) Bewußtsein des alten Testamentes.

Jeden Abschnitt beginnt er polemisch, indem er die verkehrte jüdische Anschauung widerlegt oder bestimmte jüdische Einwürfe abfertigt, fährt apologetisch fort, indem er die positive Darlegung und Erklärung gibt, und schließt sozusagen irenisch oder — im vollsten Sinne des Wortes — befriedigend, indem er die scheinbaren Schwierigkeiten in ihrem tiefsten Grunde löst. Mit andern

Worten: zuerst wird jeder Widerspruch zwischen der alten und neuen Offenbarung abgewiesen, dann der Einklang gezeigt, zuletzt die schönste Harmonie aufgedeckt.

Demgemäß läßt sich der erste oder theoretische Teil des Römerbriefes folgendermassen gliedern:

Eingang: apostolische Begrüßung (1, 1 — 7) und gewinnende Einleitung (1, 8 — 15);

Thema (1, 16. 17).

I. Allgemeine Rechtfertigung der neuen Heilslehre: Außer Christus kein Heil.

1. Heilsbedürftigkeit der Heiden (1, 18—32);
2. Heilsbedürftigkeit der Juden (2, 1—29) trotz ihrer heilsgeschichtlichen Vorrechte (3, 1—8);
3. Schriftzeugnis für die allgemeine Sündhaftigkeit, auch der Juden, und Schlußfolgerung (3, 9—20);
4. Das Heil in Christus (3, 21—26).

Schlußfolgerung und Uebergang (3, 27—31).

II. Besondere Rechtfertigung der neuen Heilslehre gegenüber dem alttestamentlichen Bewußtsein: Christus ist das Ziel des Gesetzes (τέλος νόμου Χρίστος 10, 4) oder: Die neue Offenbarung ist die Vollendung der alten.

1. Die neue Heilslehre und das **religiöse** Bewußtsein der Juden:
   a) Polemische Beweisführung (4, 1 — 15; auch noch 4, 16—25);
   b) apologetische Weiterentwicklung (schon 4, 16 — 55; 5, 1—12);
   c) harmonische Lösung (5, 12 — 21);
2. die neue Heilslehre und das **sittliche** Bewußtsein der Juden:
   a) Widerlegung von Einwürfen (6 1 — 7, 13);
   b) positive Beweisführung (7, 13 — 8, 11);
   c) harmonische Lösung (8, 12 — 39);
3. Die neue Heilslehre und das **heilsgeschichtliche** Bewußtsein der Juden:
   a) Polemische Abfertigung (9, 6 — 9, 29);
   b) apologetische Erklärung (9, 30 — 10, 21);
   b) harmonische Lösung (11, 1 — 36).

In dem nunmehr beginnenden zweiten oder praktischen Teil des Briefes zeigt Paulus durch einen erhebenden Abriß christlicher Sittenlehre, wie sich „des christlichen Glaubens Gotteskraft zum Heile für jeden" (1, 16) bewähren solle im sittlichen Leben (12—16).

Hiemit ist vorläufig die Stellung gekennzeichnet, welche das 9. Kapitel im organischen Zusammenhang des Römerbriefes einnimmt[1]); sie wird sich bei der Untersuchung des Gegenstandes, Anlasses und Zweckes der mit Röm. 9 beginnenden Erörterung uns bestätigen.

---

[1]) Das logische Verhältnis des Abschnittes Röm. 9—11 zum ganzen Sendschreiben wird von den Exegeten in verschiedener Weise angegeben: Entweder wird er als Anhang zur dogmatischen Abhandlung (1—8) bezeichnet (Maier, Kom. z. R., S. 19; Tholuck, Kom. z. R., S. 23 „historisches Korollar", Godet-Wunderlich, Kom. z. R., S. 66 „zweiter ergänzender Abschnitt" nach der eigentlichen Abhandlung 1—5 und einem ersten ergänzenden Abschnitt 6—8) oder als dritte Unterabteilung des dogmatischen Teiles (Kaulen, Einl. S. 481: 1—4; 5—8; 8—11; Bisping, Erkl. d. R., S. 69: 1—5; 6—8; 9—11) oder als zweite Unterabteilung der Abhandlung, koordiniert dem Abschnitte 1—8 (Mangold, Römerbrief und die Anfänge der röm. Gemeinde, S. 96 „Paulus rechtfertigt sein Heidenapostolat, zuerst seine Lehre 1—8, dann seine Missionspraxis 9—11") oder gar als Mittelpunkt und Kern, als die eigentliche Hauptaufgabe des ganzen Briefes (Baur, Paulus, S. 342 ff.), oder endlich als der mittlere Hauptteil des Briefes (Pfleiderer, Jahrb. f. prot. Th. 1882, S. 535). Die oben angegebene Gliederung kann hier nicht im einzelnen exegetisch begründet werden; im allgemeinen stützt sie sich auf die noch zu besprechenden geschichtlichen Voraussetzungen und den Zweck des Römerbriefs und empfiehlt sich durch ihren Organismus, der freilich nicht zur Schablone wird. Es lassen sich nämlich innerhalb der drei Abschnitte 4—5, 6—8 und 9—11 die jedesmal wiederkehrenden drei Unterabteilungen nicht immer scharf scheiden; aber dieser Umstand spricht nicht gegen, sondern für die vorgeschlagene Gliederung. Die Gedankenbewegung verläuft eben mit der dem Paulus eigenen genialen Freiheit, aber doch jedesmal gleichmäßig in den drei Stadien a) der Abwehr, b) des Sieges, c) des Triumphes.

2.

Röm. 9 nach seinem Gegenstand.

Die Lehre vom Heile in Christus[1]) schloß für das beschränkte alttestamentliche Bewußtsein eine Welt von Unbegreiflichkeiten in sich. Das **religiöse** Bewußtsein des Juden[2]) wurzelte in den Begriffen von Recht und Vergeltung; die Abstammung von Abraham, das Bundeszeichen der Beschneidung, der Besitz des Gesetzes und der göttlichen Offenbarung überhaupt waren die Rechtstitel, auf die er sein Verhältnis zu Gott gründete, für geleistete Gesetzeswerke beanspruchte er außerdem noch Vergeltung persönlichen Verdienstes. Eine Rechtfertigung aus Gnaden, durch den Glauben, ohne Gesetzeswerke, war ihm unbegreiflich.

Seinem **sittlichen** Bewußtsein galt Gesetzeserfüllung als Ideal aller Sittlichkeit, Gesetzesverpflichtung als unerläßliches, unentbehrliches Mittel einer heiligen Lebensordnung, Freiheit vom Gesetze soviel als Freiheit zum Sündigen.

Solcher engherzigen religiösen und sittlichen Grundanschauung des Judentums gegenüber hatte Paulus die christliche Heilslehre in den zwei Abschnitten Kapp. 4—5 und 6—8 gerechtfertigt. In herrlichster Weise hatte er deren Einklang mit dem alten Bunde gezeigt, aber auch die unermeßliche Erhabenheit des Christentums über das Judentum gepriesen.

Noch eine dritte Auseinandersetzung war nötig, sollte die Uebereinstimmung der alten und neuen Offenbarung Gottes begreiflich werden und das Christentum als die gottgewollte Vollendung des Judentums in hellem Lichte erstrahlen; es galt, die thatsächliche

---

[1]) Nicht die „paulinische“ Lehre, sondern die allen Verkündern des Evangeliums gemeinsame Lehre. Nur war dem Apostel Paulus der besondere Gnadenberuf geworden, die universale Bestimmung des Christentums theoretisch und praktisch zur Geltung zu bringen und in diesem Sinne allein kann man von „Paulinismus“ sprechen.

[2]) Zunächst des pharisäischen, sodann aber auch des gewöhnlichen Juden; denn durch die blinden Führer war leider die Masse des Volkes geblendet.

Gestaltung des Reiches Christi, den Ausschluß der großen Masse des jüdischen Volkes und das Ueberwiegen des Heidenelements zu erklären. Stand doch der bisherige Entwicklungsgang des neuen Gottesreiches mit dem **heilsgeschichtlichen** Bewußtsein des Judentums in schroffstem Widerspruch!

„Israel ist das auserwählte Volk Gottes und bleibt es; ihm zuvörderst ist das Heil bestimmt; an ihm, an seiner Gesamtheit wird sich das messianische Verheißungserbe verwirklichen, die Heidenvölker aber werden erst in zweiter Linie nach, mit und durch Israel am Messiasreiche teilhaben.“ So etwa läßt sich das Bewußtsein in Worte kleiden, von dem jeder Israelite durchdrungen war und das ihn mit Hoffnung und Stolz erfüllte[1]). Die Verkünder des Evangeliums — Paulus nicht ausgenommen — haben die heilsgeschichtlichen Vorrechte Israels anerkannt und gerade erst hat sie Paulus in seinem Briefe (Röm. 1, 16; 2, 10; 3, 2) ausdrücklich hervorgehoben[2]).

Das Bewußtsein von dem Vorrechte des jüdischen Volkes hatte daher auch in den christlichen Gemeinden feste Wurzel gefaßt. Nun waren mehr denn 25 Jahre seit dem Auftreten Jesu Christi verflossen und seinem Reiche hatte sich nur ein kleiner Bruchteil des auserwählten Volkes angeschlossen, ja sogar, je zahlreicher die Heidenwelt in die christliche Kirche Aufnahme fand, um so größer wurde von Tag zu Tag die Kluft zwischen dem Messiasreiche Jesu Christi und der großen Masse Israels.

„Wie kommt es, daß das jüdische Volk, welches die Verheißungen und mit ihnen in erster Linie die Anwartschaft auf das messianische Heil empfangen hatte, sich am meisten widerspenstig zeigte gegenüber der höchsten Offenbarung göttlicher Erbarmung und jetzt dem weitaus größeren Teile nach der christlichen Heilsanstalt feindselig den Rücken kehrt?“ Diese Frage drängte sich jedem

---

[1]) vgl. den Satz des Talmud: „Ganz Israel hat Anteil an dem zukünftigen Leben“ Tract. Sanhedrin c. 11; die Gemara zu der Stelle nimmt von der Gesamtheit nur die Ketzer aus.

[2]) Ohne Zweifel will Paulus an den citierten Stellen den Juden nicht nur das Vorrecht des zeitlichen Vorantrittes, sondern auch einen Vorzug in Hinsicht auf Gnadenfülle zugestehen; cf. Röm. 11, 12. 15.

Gläubigen von selbst auf. Die befremdende Erscheinung war an sich schon eine rätselhafte **Thatsache**, die eine befriedigende **Erklärung** forderte.

Die auffallende Haltung Israels konnte ferner die Christgläubigen geradezu bedenklich machen: „Steht die Verwerfung des auserwählten Gottesvolkes nicht im Widerspruch mit dem untrüglichen Gottesworte der Verheißung?“ Dieses **Bedenken**, zu dem sich bei Judenchristen die nationale Trauer gesellte, forderte eine beruhigende, tröstliche, hoffnungweckende **Lösung**.

Wenn aber vollends dieser rätselhafte Sachverhalt vom Gegner aufgegriffen und aus dem scheinbaren Widerspruch ein Einwurf erhoben wurde! In der That konnte ein Jude sagen: „Entweder ist das Christentum wahr, dann ist Gottes Wort falsch; oder es bleibt Gottes Wort in Kraft, dann ist das Christentum falsch und Jesus ein Betrüger!“ Dann war das ein überaus schwerwiegender **Einwand**, der die kräftigste **Widerlegung** forderte. Wahrlich Paulus hatte die triftigsten Gründe, das größte Rätsel, das die Geschichte stellt, das Rätsel der Verwerfung des auserwählten Volkes Israel, auf eine des göttlichen Waltens wahrhaft würdige und das menschliche Denken völlig befriedigende Weise zu lösen. Und der große Völkerlehrer hat die Lösung gegeben — mit einer Meisterschaft, die wir nicht genug bewundern können.

Meisterhaft ist die Weise des Uebergangs. Nach dem freudig-bewegten Ausdruck der beseligenden Gewißheit des christlichen Heiles, womit der Apostel das achte Kapitel geschlossen, beginnt er das neunte mit der Beteuerung seines bittersten Seelenwehs; mit keiner Verbindungspartikel leitet er über, nur **fühlen** läßt er uns durch den scharfen Kontrast einen psychologischen Uebergang, der sich in die Worte fassen läßt: „Aber Eines ist, was in jedem Christenherzen die Freude ob der eigenen Heilsgewißheit trübt, Eines ist, was gerade mir schmerzhaft an der Seele nagt, das ist das traurige Schicksal Israels, die unselige Verblendung meiner Volksgenossen.“

Meisterhaft ist sodann die Einleitung (9, 1—5): Er beteuert feierlichst (9, 1) seinen innersten Seelenschmerz (9, 2) und die unbegrenzte Opferliebe zu seinen Brüdern dem Fleische nach (9, 3) und erkennt all die heilsgeschichtlichen Vorzüge und Auszeichnungen Israels,

einzeln sie aufzählend, ausdrücklich an (9, 4, 5). Augenscheinlich will er, des Sieges seiner Sache gewiß, selbst dazu beitragen, den angeblichen Widerspruch in recht helles Licht zu setzen. Aber er hebt die eine Seite des Einwands — die Vorzüge Israels — nur deshalb so nachdrücklich hervor, um sofort desto wuchtiger den angeblichen Widerspruch zurückzuschlagen, ja jedem Schein eines Widerspruchs die entschiedene Behauptung entgegenzusetzen: „Nicht im geringsten aber ist „Gottes Wort zu nichte geworden"!" (9, 6a)[1].

Mit gewaltiger Geistesmacht und unwiderstehlicher Dialektik führt darauf der Völkerapostel den Beweis des aufgestellten Satzes und zwar:

a) polemisch, indem er den Gegner durch Aussprüche Gottes niederschmettert und verstummen macht: Keine Spur von Widerspruch ist vorhanden; im Gegenteil ist der jetzige Ausgang durch Gottes Mund typisch angedeutet und von den Propheten klar vorhergesagt worden (9, 6b—29);

b) apologetisch, indem er aus der Natur der Verheißung die sachliche Erklärung gibt: Das messianische Heil, weil Gnade, kann nur als unverdientes Geschenk durch den Glauben angenommen werden. Israels Unglaube ist also Schuld an seinem Falle (9, 30 — 10, 21).

c) irenisch, indem er das Rätsel im tiefsten Grunde löst und den Schleier des Geheimnisses lüftend einen trostreichen Blick in die Zukunft eröffnet: Die jetzige Verblendung Israels ist in die geheimnisvollen Wege der Vorsehung aufgenommen als ein Mittel, um zunächst die Heiden, zuletzt auch ganz Israel zum Heile zu führen, sonach als das Mittel zur schließlichen herrlichsten Erfüllung der Bundesverheißungen (11, 1 — 33).

Mit vollem Herzen stimmt der Leser am Schluß der apostolischen Ausführungen mit ein in den triumphierenden Lobpreis auf die Weisheit der göttlichen Ratschlüsse (11, 34 — 36).

---

[1]) 9, 6a wird eingehend untersucht und erklärt werden.

3.

Die Frage nach dem besonderen Anlaß und Zweck der Beweisführung Rom. 9.

Zum richtigen Verständnis der Beweisführung, die mit Rom. 9, 6 beginnt, ist es überaus wichtig, deren etwaige besondere Veranlassung und Absicht zu erforschen. Diese Untersuchung hängt eng zusammen mit der Frage nach den geschichtlichen Voraussetzungen des Römerbriefs überhaupt.

Mehrfache Versuche von Schriftforschern, die besonderen geschichtlichen Verhältnisse nachzuweisen, welche den eigenartigen Inhalt des Römerbriefes erklären sollen[1]), haben so wenig befriedigt, daß andere Ausleger lieber von allen konkreten Entstehungsverhältnissen absehen wollten und Reithmayr 1845 mit gewissem Recht bemerken konnte: „Alles, was über die universelle Tendenz des Schreibens hinaus Besonderes vorkommt oder vorzukommen scheint, ist von so untergeordneter Bedeutung zum Ganzen, daß es nie Anlaß oder Vorwand gegeben haben sollte, durch eine einseitige, beschränkende

[1]) Baur und seine Tübinger Schule fand im Römerbrief eine Polemik gegen das ebionitische Judenchristentum, dem in Rom die Masse der Gemeinde angehört habe; man habe darüber gestritten, ob die Zulassung der Heiden zum Gottesreich überhaupt zu billigen und nicht als Beeinträchtigung der Juden anzusehen sei, solange Israel sich nicht bekehrt habe. Gegen diese Prätensionen kämpfe der Apostel ganz direkt in den Kapp. 9—11, die als Kern des Briefes zu betrachten seien. Tübinger Zeitschrift für Th. 1836, 3. Heft, S. 59 ff. Paulus, der Apostel Jesu Christi 1845, S. 333 ff.

Eichhorn hingegen fand in unserm Brief eine Polemik gegen das Judentum; viele Heiden und jüdische Proselyten hätten durch Schüler Pauli die christliche Religion angenommen, da sie kein lästiges Ceremoniell zur Pflicht machte, seien aber durch die Behauptung der Juden, daß die Beschneidung notwendig und die mosaische Religion zur Seligkeit genügend sei, wieder wankend gemacht worden, weshalb sie Paulus durch eine ausführliche Darstellung der Mangelhaftigkeit des Judentums im christlichen Glauben wieder zu befestigen suche. Eichhorn, Einl. in das N. T. III. S. 206 ff.

Zweckbestimmung den unendlichen Gehalt des Briefes zu veruntiefen oder zu begrenzen" [1]).

Den Leistungen der folgenden Zeit erging es nicht besser [2]). Auch sie befriedigten nicht; einer der neuesten Erklärer des Römerbriefes findet wiederum in demselben eine „ökumenische Epistel" ohne Lokalton [3]).

Gleichwohl dürfte festzuhalten sein, daß bei einem apostolischen Sendschreiben Rücksichtnahme auf specielle Bedürfnisse der Leser mit gutem Grunde vorausgesetzt werden darf. Freilich muß die Zweckbestimmung die von Reithmayr gerügten Fehler vermeiden und dadurch als berechtigt sich erproben. Nun scheint es uns, daß der Vers 9, 6a den Schlüssel bietet, das richtige Verständnis des 9. Kapitels, ja des ganzen Römerbriefes zu erschließen. Es kommt darauf an, den Inhalt jenes Satzes sprachlich, sachlich und geschichtlich möglichst zu ergründen.

---

1) Reithmayr, Kom. z. R. S. 45. Von specieller Veranlassung sahen ferner ab: Maier, Bisping, Olshausen, de Wette, Meyer, Fritzsche, Baumgarten-Crusius u. a. m.

2) Nach Mangold, der Römerbrief und die Anfänge der röm. Gem. 1866 S. 76 ff. sowie der Römerbrief und seine gesch. Vorauss. 1884 S. 295 ff. bezweckt unser Brief eine Verständigung mit römischem Judenchristentum, nach Schott, der Römerbrief seinem Endzweck und Gedankengang nach ausgelegt, 1858, eine vorbeugende Warnung der überwiegend heidenchristlichen Gemeinde vor Judaisten, nach Weizsäcker, Jahrb. f. d. Th. 1876, S. 279 ff., eine Polemik gegen den Judaismus, der eben erst in der größtenteils heidenchristlichen Gemeinde eingeführt wird, nach Aberle-Schanz, Einl. in d. N. T. 1877, S. 209, eine Polemik gegen das aggressive Judentum, nach Pfleiderer, Jahrb. f. pr. Th. 1882, 486 ff, eine Versöhnung der judenchristlichen Minderheit mit der heidenchristlichen Mehrheit der römischen Gemeinde; diese letzte Zweckbestimmung geht in der Hauptsache auf die Ansicht des Hieronymus (in Gal. V, 2) und Augustinus (ep. ad Gal., praef.) zurück, die auch von Estius in seinem Kommentar und neuestens von Agus, Ep. ad Rom. explicata, 1888, vertreten wird. Vgl. dagegen die zutreffenden Bemerkungen von Knabenbauer in den Stimmen aus Maria Laach 1888, S. 577 ff.

3) Lorenz, Römerbrief 1884, S. 7. Einen allgemeinen dogmatischen Charakter ohne Absicht einer direkten Polemik und ohne specielle Veranlassung legen dem Brief auch bei: Weiß in den neuen Auflagen des Meyer'schen Kommentars 1881 und 1887, Godet in seinem Kommentar, Haneberg in seiner Geschichte der bibl. Offenbarung (4. Aufl. 1876, S. 668: „ohne alle Beziehung auf besondere örtliche Umstände und Zustände") u. a. m.

4.

Zum sprachlichen Verständnis von Rom. 9, 6a.

Die Redewendung οὐχ οἷον δὲ, ὅτι findet sich nirgends wieder, darum ist es schwierig, ihre sprachliche Bedeutung mit Sicherheit zu ermitteln. Mit dem ὡς ὅτι (2. Thess. 2, 2; 2. Kor. 11, 21) und mit dem οὐχ ὅτι (Phil. 3, 12; 4, 17) ist unsere Formel zwar verwandt, will aber mehr besagen; sie will schärfer verneinen als es etwa durch die Wendung ἀλλ' οὐχ ὡς ὅτι geschehen wäre[1]).

Das οὐχ οἷον kommt hauptsächlich in zwei Verbindungen vor[2]):

a) οὐχ οἷόν τε εἶναι mit folgendem Infinitiv = „es ist nicht möglich, daß";

b) οὐχ οἷον, auch οὐχ οἷον δὲ mit nachfolgendem Indikativ = „weit entfernt daß", „die Sache ist nicht so beschaffen, daß", wobei οἷον gleich ist τοιοῦτον ὅτι[3]).

Es wäre nun reine Willkür, unser οὐχ οἷον δὲ ὅτι ἐκπέπτωκε einem οὐχ οἷόν τε ἐκπεπτωκέναι gleichzusetzen, da sich ein ὅτι statt des Infinitivs nach Verbis des Könnens im N. T. nicht belegen läßt.

Aber ebensowenig geht es an, das ὅτι einfach außer Acht zu lassen und ohne Weiteres die zweite Art des Gebrauchs hier anzu-

---

[1]) οὐχ οἷον ist viel stärker als οὐχ ὡς und will nicht einfach eine gegenteilige Annahme verneinen, sondern jeden Schein, jede Spur derselben ausschließen. Darauf macht recht gut ein griechischer Erklärer aufmerksam: οὐ μόνον, φησίν, οὐκ ἐκπέπτωκεν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, ἀλλ' οὐδὲ οἷον ἐκπέπτωκεν· οἷον ἀλλ' οὐδὲ ἐγγὺς γέγονε τοῦ ἐκπεσεῖν ἢ δοκεῖν ἐκπεπτωκέναι. (Photius bei Oekumenius zur Stelle). Sein zweites οἷον ist das bei den Grammatikern übliche im Sinne von: „Das ist", „das will heißen", gibt also die Erklärung des vorausgehenden Satzes an. Aber das ὅτι nach οἷον hat Photius nicht berücksichtigt.

[2]) Belegstellen im Thesaurus linguae Graecae von Stephanus, Paris 1842—46, V. Bd. S. 1826 ff. Vgl. zur ganzen Untersuchung besonders Winer, Gramm. des neutest. Sprachidioms und den Kommentar von Fritzsche zur Stelle.

[3]) Griechische Grammatiker erklären οὐχ οἷον rein adverbialisch = durchaus nicht: οὐχ οἷον ὀργίζομαι = οὐ δήπου ὀργίζομαι oder πολὺ ἀπέχω τοῦ ὀργίζεσθαι vgl. Thesaurus l. c.

nehmen: „Es ist weit entfernt, daß ...“, „die Sache steht nicht derart, daß ...“. Zwar paßt dieser Sinn an unserer Stelle recht gut; aber das eingeschobene ὅτι will auch etwas bedeuten, der scheinbare Pleonasmus will erklärt sein. Die Konjunktion läßt folgende Deutungen zu:

1. Ὅτι ist kausal, jedoch nicht abhängig von λύπη 9, 2 (wie Reithmayr vorschlug), sondern mit dem οὐχ zu verbinden, wobei die Formel οὐχ ὅτι durch das eingeschobene οἷον δὲ modificiert wird = „nicht im mindesten aber als ob“, „keine Spur aber und kein Schein davon als ob“. Die verstärkte Form der Verneinung würde uns etwa darauf hinweisen, daß der Apostel nicht einer naheliegenden Vermutung, einer nur als möglich gedachten Vorstellung des Redenden oder der Angeredeten entgegentreten will, sondern einer wirklich gemachten Behauptung, die wahrscheinlich von seiten Dritter herrührt, jedoch den Lesern wohl bekannt ist.

2. Das ὅτι ist deklarativ und leitet einen Subjektsatz ein. Man ergänzt ἐστίν vor ὅτι = „Nicht im mindesten aber ist der Fall, daß das Wort Gottes zu nichte geworden.“ Damit ist wiederum das ὅτι ἐκπέπτωκε ... als eine den Lesern wohlbekannte Behauptung gekennzeichnet. Es klingt der Gedanke durch: „wie gesagt wird.“

3. Das ὅτι ist deklarativ und leitet einen Objektsatz ein, abhängig von einem vorauszuergänzenden Verbum λέγειν. Aber das λέγω aus V. 1 in Gedanken wiederholt wirkt zu matt; man müßte vielmehr hineindenken: nicht im mindesten aber **kann man sagen**, daß ... Diese Erklärung führt zu einer vierten, die sich am meisten empfiehlt.

4. Im N. T. steht ὅτι häufig bei Anführung der direkten Rede, das sog. ὅτι παρέλκον oder recitativum, unserm Doppelpunkt und Anführungszeichen entsprechend. Gewöhnlich geht λέγειν voraus (z. B. Matth. 9, 18; 20, 12; Mark. 1, 40; 6, 18; Luk. 19, 42. Röm. 9, 12), zuweilen muß es vorausgedacht werden (Akt. 15, 1; Gal. 1, 23). Geben wir auch an unserer Stelle dem ὅτι diese Bedeutung und ergänzen etwa τὸ λεγόμενον — wie auch Gal. 1, 23 — so ist das ὅτι recht gut und befriedigend erklärt. 9, 6a wird gleich οὐχ οἷον δ᾽ ἐστὶ τὸ λεγόμενον ὅτι ἐκπέπτωκεν ὁ λόγος

τοῦ θεοῦ oder οὐχ οἷον δὲ τὸ „ἐκπέπτωκε κ. τ. λ." = Nicht im mindesten aber trifft (die Behauptung) zu: „Zu nichte geworden ist das Wort Gottes"[1]).

Wir brauchen also keinen Konstruktionsfehler, keine Verwechslung und Vermengung der Formeln οὐχ οἷον (οὐ τοιοῦτον ὅτι) und οὐχ ὅτι anzunehmen[2]), sondern können unser ὅτι auf mehrfache Weise grammatisch rechtfertigen und finden die eingeschobene kleine Partikel an ihrem Platze durchaus nicht überflüssig und bedeutungslos. Und zwar besagt uns das ὅτι, wenn wir uns auch nicht für die letzte der vier möglichen grammatischen Erklärungen entscheiden wollten, dennoch in jedem Falle, daß durch die starke Verneinung, die in dem οὐχ οἷον δὲ liegt eine bestimmte, dem Leser bekannte Behauptung zurückgeschlagen wird. Von wem geht diese Behauptung aus?

5.

Zum sachlichen Verständnis von Röm. 9, 6a.

Aus der Art und Weise, wie der Apostel 9, 6a die These aufstellt, fühlen wir deutlich heraus,

a) daß er einem Bedenken entgegentreten will, das in den Kreisen seiner Leser gar wohl bekannt ist und auf das lebhafteste besprochen wird; da er nämlich ohne alle Vermittlung den Gedanken der Nichterfüllung des göttlichen Verheißungswortes abweist, so schließen wir, daß dieser Gedanke den Lesern nichts weniger als fremd war.

b) Aus der Form der scharfen Antithese, mit der Paulus den angeblichen Widerspruch zurückschlägt, folgern wir, daß jenes Bedenken von einem Gegner als Einwand vorgebracht wurde.

---

[1]) Das einzige Beispiel von οἷον ὅτι, das sich bei einem Scholiasten (s. Fritzsche z. St. S. 280 u. Tholuck S. 494) statt des gewöhnlichen „οἷον = das heißt, das ist, das will sagen" findet, dürfte die obige vierte Erklärung bestätigen. Denn es läßt am besten die Umschreibung zu: οἷον τὸ λεγόμενον ὅτι = das will soviel sagen als die Behauptung, daß.

[2]) Wie Fritzsche und Meyer wollen, vgl. ihre Komm. zur Stelle.

c) Aus der unmittelbaren Ablehnung dieses den Lesern bekannten Einwurfes ergibt sich, daß der Gegner in Rom selbst sich befindet, nicht erst daran ist, von auswärts nach Rom zu kommen[1]).

Diese drei Schlüsse aus dem allgemeinen Eindruck des Wortlauts unseres Verses werden bestätigt und gestützt durch das Ergebnis der sprachlichen Erforschung; denn wir wurden zu der Annahme hingedrängt, daß Paulus eine den Lesern gutbekannte, von Gegnern ausgehende Behauptung entschieden verneine. Wer nun waren die Gegner?

Aus dem Wortlaute der gegnerischen Einwendung schließen wir, daß die Gegner nur lästernde Juden sein konnten.

Die Judaisten, welche Baur[2]) als die Mehrheit der römischen Christengemeinde voraussetzt, mußten so argumentieren: „Das Wort Gottes **wird** zu nichte **werden**, wenn auch weiterhin Heiden zum Gottesreiche zugelassen werden, ehe die Masse des Volkes Israel bekehrt ist; denn das Volk Israel als solches hat die messianischen Verheißungen empfangen; an dem ganzen Volke muß Gottes Wort in Erfüllung gehen.“

Auch das Bedenken der Judenchristen im Sinne Mangolds[3]) konnte nur so lauten: „Das Wort Gottes **wird** zu nichte **werden**, wenn Paulus an seiner Missionspraxis festhält und die Heidenmission so eifrig weiterbetreibt; denn u. s. f.“ Desgleichen konnten jene Judaisten, vor welchen nach der Annahme anderer Ausleger[4]) der Apostel die Römer warnt, nur mit folgendem Argument der römi-

---

[1]) Zutreffend bemerkt Mangold 1866 S. 49 gegen Schott: „Die ganz unmittelbare ablehnende Einführung des Bedenkens klingt doch ganz anders als eine auf mögliche künftige Irrtümer berechnete Warnung.“ Aber auch Mangolds Annahme eines judenchristlichen Bedenkens gegen die Heidenmission muß am Wortlaut unsers Textes scheitern.

[2]) Tübinger Zeitschrift für Theologie 1836, 3. Heft, S. 59 ff.; Baur, Paulus, 1845, S. 332 ff.

[3]) in seinen beiden Schriften von 1866 und 1884.

[4]) z. B. Schott, der Römerbrief seinem Endzweck und Gedankengang nach ausgelegt, 1858; ähnlich Weizsäcker, Jahrb. f. d. Th. 1876 und Pfleiderer, Jahrb. f. prot. Th. 1882.

schen Kirche gefährlich werden: „Das Wort Gottes **wird** zu nichte **werden**, wenn nicht die Heidenchristen durch Annahme der Beschneidung und Uebernahme des Ceremonialgesetzes der jüdischen Nation einverleibt werden; denn u. s. f."

Im Sinn einer judenchristlichen Einwendung kann nur Futur oder Präsens, nimmermehr aber das Perfekt stehen; dagegen ist im Munde von jüdischen Gegnern das Perfekt und nur dieses an seinem Platz. Der jüdische Einwurf lautete einfach so: „Das Wort Gottes **ist** zu nichte **geworden**, wenn das Christentum wahr ist; denn das **Volk** Israel hat die messianische Verheißung, am **Volk** Israel muß Gottes Wort auch in Erfüllung gehen; nun will Israel als Volk vom Heil in Christus nichts wissen. Ist also das Christentum wahr, dann **ist Gottes Wort zu nichte geworden**; bleibt aber Gottes Wort wahr, so ist das Christentum falsch."

Somit widerlegt das Wörtchen πέπτωκε jegliche Annahme judenchristlicher Gegner und setzt jüdische Anfeindung und Lästerung [1]) voraus.

Aber in welcher Weise und zu welchem Zwecke feindeten die Juden in Rom die dortigen Christen an? Darüber wird uns die Erwägung der geschichtlichen Verhältnisse Aufschluß geben.

6.

Zum geschichtlichen Verständnis von Rom. 9, 6 a.

Nach dem Zeugnis des Römerbriefes bestand zur Zeit seiner Abfassung [2]) die römische Kirche überwiegend aus Heidenchristen [3])

[1]) In solchem Sinne faßte Chrysostomus unsere Stelle ganz richtig auf, hom. 16 in ep. ad Rom. „Weil sie (die Juden) nun solche Sprache führten und damit Gott lästerten, so wünscht Paulus verbannt zu sein, wenn es möglich wäre, damit jene selig würden und so jene Lästerung aufgehoben würde."

[2]) d. i. im Frühjahr 58 nach der gewöhnlichen Berechnung; irrig wird von Agus l. c. S. 4 das Jahr 54, von andern, wie Haneberg, Gesch. d. b. Off. S. 679 das Jahr 59 angegeben, aber auch das Jahr 58 ist nicht ganz sicher. Eine Ausgleichung der dem Berechnen zugrundeliegenden Notizen im N. T., bei Flavius Jos., Tacitus, Eusebius, Hieronymus und Orosius ist vielleicht doch noch möglich. Siehe den Nachtrag S. 23.

[3]) In den Jahrb. f. pr. Th. 1876, S. 280 sprach Holtzmann die Ansicht aus, die ältere Meinung von dem vorwiegend heidenchristlichen Charakter

(cf. Röm. 1, 5. 6. 13—15; 11, 13—30; 15, 15. 16), zum geringeren Teile aus Judenchristen (cf. Röm. 14, 2 ff.; 15, 7 ff.)[1]), und befand sich hinsichtlich der Geistesrichtung und des inneren Gemeindelebens in blühendem Zustande; denn die wiederholten Lobsprüche, die Paulus seinen Lesern spendet (1, 8; 6, 17; 15, 14; 15, 15; 16, 17. 18) dürfen wir gewiß nicht als leere Komplimente auffassen, die der Apostel aus bloßer Höflichkeit oder mit diplomatischer Schmeichelei macht. Was er zu rügen hat (11, 18 und 14, 10 ff.), sind wahre Kleinigkeiten im Vergleich mit der Korrektheit (6, 17; 16, 17) ihres Glaubens, der in der ganzen Welt gerühmt wird (1, 8), und im Vergleich mit ihrer Geisteserkenntnis, die den Brief Pauli fast überflüssig erscheinen läßt (1, 11; 15, 14. 15)[2]). Da ist keine Spur

der Leser des Römerbriefes könne als durch die gesammte Forschung der Gegenwart gründlich beseitigt gelten. Aber noch in demselben Jahre gab Weizsäcker durch seine Abhandlung über die älteste römische Christengemeinde (Jahrb. f. d. Th. 1876, S. 248) das Signal zur Rückkehr nach der heidenchristlichen Adresse. Darauf trat Mangold (Römerbrief u. s. gesch. V. 1884 S. 165—292) nochmal für die durch seine frühere Schrift (Römerbr. u. die Anf. der röm. G. 1866) zur Geltung gebrachte gegenteilige Meinung mit ausführlicher Begründung ein. Nun erklärte Holtzmann (Jahrb. f. pr. Th. 1886, S. 116), sein vor zehn Jahren abgegebenes Urteil als „Antecipation eines immer noch möglichen Resultates betrachten zu können," mußte jedoch zum Schlusse (S. 129) bekennen, daß ein gewisser Zwiespalt der Eindrücke in ihm haften bleibe. Ganz anders und zwar richtiger lautet das Urteil eines Recensenten über Mangolds neue Begründungsversuche: „Mangolds Erklärung der Stellen 1, 13—15 und 15, 15 f. kann nur als eine sehr gezwungene bezeichnet werden. Ich glaube, daß eine Hypothese, die zu ihrer Verteidigung so künstlicher Mittel bedarf, den unheilbaren Keim des Todes in sich trägt." (Schürer, Theol. Literaturz. 1884, S. 332). Mangold braucht eben einmal judenchristliche Leser, um seine Zweckbestimmung des Römerbriefs aufrecht erhalten zu können, wie er selbst zugesteht 1866 S. 41 und 1884 S. 292. Das heißt aber, eine liebgewonnene Hypothese — bezüglich des Zweckes — auf einer andern höchst unwahrscheinlichen und gekünstelten Hypothese — bez. des Leserkreises unseres Briefes — aufbauen.

[1]) Aus 4, 1; 7, 1 und 7, 4—6 läßt sich über den nationalen Charakter der Leser nichts Sicheres ableiten. Vgl. Weizsäcker, Jahrbuch f. d. Th. 1876, S. 258 f.; Schürer, Th. Literaturz. 1884, S. 331; Holtzmann, Jahrb. f. pr. Th. 1886, S. 116: „für Judenchristen verstand sich Gesetzeskenntnis allzusehr von selbst."

[2]) Vgl. die zutreffenden Bemerkungen von Knabenbauer, Stimmen aus Maria Laach 1888, S. 579.

von judaistischen Irrtümern innerhalb der Gemeinde zu entdecken, der Apostel fürchtet nicht einmal eine eigentliche Gefahr des Abfalls vom Glauben, nur in einem Anhange warnt er zur Vorsicht (σκοπεῖν) vor Verführern, die sich etwa eindrängen möchten (16, 17—20).

Es müssen also Nöten anderer Art die römische Kirche bedrängt und den Paulus veranlaßt haben, der so überaus wichtigen Gemeinde in der Hauptstadt des Reiches eine besondere Aufmerksamkeit zu schenken, und da er nicht persönlich zu Hülfe eilen konnte, einstweilen brieflich, durch ein den besonderen Umständen und Verhältnissen angemessenes Sendschreiben, eine geistliche Gnadengabe mitzuteilen zu ihrer Befestigung (1, 11). **Die Lage nach außen** war es, die sich für die Christen zu Rom gar nicht erfreulich, ganz eigenartig gestaltet hatte. In der Weiterausbreitung des Evangeliums scheint zu Rom ein Stillstand eingetreten gewesen zu sein; es hatte bei den Gläubigen hinsichtlich der Stellung und des Auftretens nach außen eine gewisse gedrückte Stimmung Platz gegriffen, die erst durch die Ankunft des Paulus gehoben wurde, worauf die Sache des Evangeliums wieder erwünschten Fortgang nahm (Philipp. 1, 12. 14. 18). Woher diese gedrückte Stimmung, eine Art von Entmutigung [1]?

Die Christen Roms litten unter dem gewaltigen Aufschwung, den das Judentum seit der Thronbesteigung Neros, vielleicht schon in den letzten Jahren des Klaudius, zu Rom nahm. Am kaiserlichen Hofe hatten die Juden bedeutenden Einfluß; des Kaisers spätere Gemahlin Poppäa [2]) war Proselytin, überhaupt neigte dessen Hof zum Judentum [3]). Solche Gunst von oben benutzten die Juden, um eine äußerst eifrige Proselytenjagd in der Hauptstadt des römischen Reiches zu eröffnen. Mit welchem Erfolge sie ihr Missions-

---

[1]) Das οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον (1, 16) des Apostels scheint mir die Antithese dazu zu sein, der ganze Ton, der erhabene und erhebende Geist des Briefes unter anderm auch ein Gegengewicht zur Stimmung der römischen Christen zu bilden.

[2]) Flavius Jos. Antiq. 29, 8 am Schluß.

[3]) Vgl. Hausrath, neutest. Zeitgeschichte, 1873, 3. Bd. S. 78 ff.; Schürer, Lehrbuch der neut. Zeitgesch. 1874, S. 625; Aberle-Schanz, Einl. in das N. T. S. 207, Haneberg, Gesch. der bibl. Off. S. 473.

werk betrieben, das bezeugt die bittere Klage Seneka's: „Die Besiegten geben den Siegern Gesetze“ [1]).

Daß bei diesen Missionsbestrebungen in Rom die Juden die junge christliche Kirche nicht unbeachtet lassen konnten, leuchtet ein; aber daß sie es vor allem auf die Christengemeinde abgesehen, an deren „Mitgliedern Bekehrungsversuche unternommen“ und „gerade die römische Kirche am heftigsten bekämpft hätten“ [2]), ist a) von vornherein unwahrscheinlich:

α) Sie konnten ihre Proselyten viel zahlreicher und leichter mitten aus den heidnischen Kreisen gewinnen, die bei der Leere des abgestorbenen Götterkultus vielfach das religiöse Bedürfnis in den Synagogen zu befriedigen suchten und an dem Monotheismus und der altheiligen Offenbarung Gefallen fanden [3]); mit den christgläubigen Heiden dagegen waren erst lange Erörterungen zu führen und der Erfolg schien sehr fraglich, sobald auch nur einige dieser Christen gut unterrichtet waren. Und wo hätten die Auseinandersetzungen stattfinden sollen? Die jüdischen Synagogen wurden von den Christen gemieden (Akt. 28, 22) und in die Versammlungen der Christen hatten die jüdischen Missionäre gewiß keinen Zutritt.

β) Es war für die Juden nicht gerade wünschenswert, die Christen als Proselyten in ihre Gemeinschaft aufzunehmen; das beiderseitige Mißtrauen und Vorurteil wäre durch den Uebertritt der Christgläubigen wohl kaum ganz gehoben worden.

γ) Wohl hatte sich das abgelegene Galatervölkchen [4]) überschwatzen lassen, das Ceremonialgesetz anzunehmen (Gal. 5, 11); aber

---

[1]) Augustin, de civ. Dei 6, 11; Seneka schrieb eine eigene Schrift wider die Juden „de Judaeis“, die jedoch verloren gegangen ist.

[2]) Aberle, l. c. 206 f. In dieser Voraussetzung irrte Aberle, wie schon früher Eichhorn, Einl. in das neue N. T. III, S. 206 ff., u. a. In der Hauptsache sah Aberle richtig: Paulus bekämpft im Römerbrief das **außerchristliche** Judentum.

[3]) vgl. Kaulen, Einl. S. 479.

[4]) Ich halte dafür, daß die Ruhestörer in Galatien und Thessalonich nicht Judenchristen, sondern außerchristliche Juden waren. Vgl. Aberle, Einl. 180. 188; Haneberg, G. d. bibl. Off. S. 662 schwankt; Hilgenfeld,

die Römer, im Mittelpunkt des Weltverkehrs, sahen, wie viele der Juden selbst es nicht so genau mit der Gesetzlichkeit nahmen, auch wurde allem Anschein nach die Beobachtung der gesetzlichen Aeußerlichkeiten, die dem Römer lästig und lächerlich vorkamen, den Proselyten in Rom nicht zugemutet[1]); wie sollten da die Christen von der Notwendigkeit der Beschneidung und des übrigen Observanzwesens überzeugt werden[2]).

δ) Auch nicht gewaltthätig wie in Thessalonich[3]) konnten die Juden zu Rom die Christen bekämpfen; frühere Erfahrungen mahnten zur Vorsicht[4]).

b) Die Annahme von Bekehrungsversuchen und heftiger Bekämpfung seitens der römischen Juden gegenüber den dortigen Christen läßt sich auch geschichtlich nicht belegen.

α) Es wäre zu erwarten, daß das Schlagwort „Judentum oder Christentum" den Gegensatz beider frühzeitig recht offenkundig gemacht und deutliche Spuren davon in den Geschichtsquellen jener Zeit hinterlassen hätte. Aber selbst im Berichte des Tacitus über die Christenverfolgung Neros vermissen wir die Andeutung dieses Gegensatzes[5]).

β) Ferner läßt sich der Bericht der Apostelgeschichte (28, 17 ff.) von den Verhandlungen des Paulus mit den römischen Juden mit obiger Annahme gar nicht zusammenreimen. Die Juden-

---

Einl. 389 sagt: Die neuere Kritik hat sich zu sehr daran gewöhnt, den Paulinismus lediglich gegen den christlichen Judaismus kämpfen zu lassen. Aber mit Anfeindungen der außerchristlichen Juden hat Paulus selbst zu kämpfen gehabt.

[1]) d. h. sie blieben „Proselyten des Thores."

[2]) Vgl. die von Reithmayr, Komm. z. R. S. 26 gegen Eichhorn vorgebrachten Gründe.

[3]) Apostelg. 17, 5; 1. Thess. 2, 3 f. 14 f. Vgl. Aberle, Einl. S. 178 u. 180.

[4]) Suetonius, vita Claudii, cap. 25: Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit. Daß Chrestus für Christus gesprochen wurde, bemerkt Tertullian, apolog. cap. 3: sed et cum perperam Chrestianus pronuntiatur a vobis — nam nec nominis certa est notitia penes vos — de suavitate vel benignitate compositum est.

[5]) Tacit. ann. 15, 44. Vgl. Weizsäcker, Jahrb. f. d. Th. 1876 S. 366 ff.

vorsteher reden von den Christen wie von einer ihnen kaum bekannten Sekte.

γ) Hätte es sich um die Gefahr des Glaubensabfalls gehandelt, dann wäre der persönlich erregte Ton des Galaterbriefs auch für den Römerbrief geeignet gewesen.

Die wenigen geschichtlichen Notizen, die abgesehen vom Römerbrief über die damalige römische Kirche Nachricht geben[1]), weisen auf einen anderen Weg hin, den die Juden einschlugen, das Christentum zu untergraben. Dieser Weg war ebenso leicht und bequem, als unter den gegebenen Verhältnissen einzig rätlich. Nicht direkt, sondern **indirekt** feindeten die Juden die christliche Kirche an; nicht durch „Bekehrungsversuche und heftige Bekämpfung", sondern durch Geringschätzung, Schmähung und Verdächtigung suchten sie die Sache des Evangeliums in Rom zu vernichten.

Die Christengemeinde am liebsten ignorierend (Apostelg. 28, 22) traten die Juden mit jener stolzen Anmaßung, die Paulus so naturgetreu geschildert und schonungslos gegeißelt hat (Röm. 2, 17—20)[2]) als die Verkünder der allein wahren Religion, als die Vermittler der altheiligen Offenbarung Gottes, als die Lehrer der Wahrheit und Sittlichkeit auf. Nur mit wegwerfender Geringschätzung — vielleicht ebendeshalb nur wie beiläufig — sprachen sie vom Christentum als einer unbedeutenden Sekte (Ap. 28, 22), welche, von Gesamtisrael getrennt, gleich jeder Häresie den Todeskeim so sicher in sich trage als ein Zweig, der vom Baume abgerissen ist; nur mit Hohn redeten sie vom Christentum, das so gewiß falsch sein müsse, als Gottes Verheißungen wahr bleiben (Röm. 9, 6); spöttisch schmähten sie über die Urheber der neuen Sekte, insbesondere über Paulus, welche, Abtrünnige und Feinde ihrer eigenen Nation, bei ihren Landsleuten keinen Glauben fanden, Freiheit zum Sündigen

---

[1]) Die eben erwähnten Berichte des Tacitus und der Apostelgeschichte.

[2]) Darauf macht Chrysostomus aufmerksam, hom. 6 in ep. ad Rom. zur Stelle: Weil sie sich nämlich viel darauf einbildeten, so zeigt er, wie lächerlich sie sich machten. Wenn er sagt: „Führer der Blinden, Lehrer der Unwissenden, Führer der Unverständigen", so drückt er damit ihren Stolz aus; denn mit ihren Proselyten trieben sie große Prahlerei und gaben ihnen die erwähnten Namen.

lehren (Röm. 3, 8) und dabei das wahre Israel sein wollen und für ihre winzige Partei die Verheißungen in Anspruch nehmen, die dem ganzen Volk zu teil geworden (Röm. 9). Gewiß verdächtigten sie auch die Christen, zuerst nur allgemein (Röm. 3, 8; 6, 1; 6, 15; 7, 7; 7, 13; vgl. 13, 1 — 7), später bestimmter[1]), um womöglich das odium generis humani von sich selbst auf jene abzuwälzen[2]).

Dies indirekte Verfahren, auf unmerkliche Weise das Christentum unschädlich zu machen, empfahl sich besonders deshalb, weil zu jener Zeit in der römischen Kirche keine bedeutenden Männer waren, welche es wagen konnten, gegen die redegewandten, rabbinistisch gebildeten, wohlgeschulten Missionäre des Judentums aufzutreten. Ein Aquilas z. B. (Röm. 16, 3) war in der Schule des Paulus gewiß gründlich unterrichtet (Ap. 18, 2. 18). Das bewies er in Ephesus; als daselbst Apollo Christum verkündete und viel Irriges vortrug, da nahm ihn Aquilas zu sich nnd lehrte ihn den wahren Inhalt des christlichen Glaubens (Ap. 18, 26) derart, daß Apollo kraft dieser Belehrung in Korinth mit großem Erfolg wirkte (Ap. 18, 27). Aber in der Synagoge von Ephesus selbst öffentlich aufzutreten, hatte Aquilas nicht gewagt. So begreift sich die gedrückte und entmutigte Stimmung der Gläubigen zu Rom recht gut aus ihrer äußeren Lage; sie sahen die erfolgreich entfaltete jüdische Propaganda und konnten nicht entfernt daran denken, einen Wettkampf aufzunehmen oder auch nur in kleinem Maßstabe das Evangelium weiter auszubreiten; sie hörten — vielleicht auf Umwegen, durch Proselyten — die Schmähreden der Juden und, wenngleich in der eigenen Glaubensüberzeugung im allgemeinen fest und klar (Röm.

---

[1]) Zuerst waren sie zufrieden, die Christen einzuschüchtern, ihnen den Boden zur Weiterausbreitung zu entziehen, also gleichsam das römische Christentum auf den Aussterbe-Etat zu setzen. Als jedoch durch die Wirksamkeit des hl. Paulus das Evangelium bedeutende Fortschritte gemacht hatte, benutzten die Juden die Volkswut nach dem großen Brande im Jahre 64, um den Verdacht der Brandstiftung auf die Christen zu lenken. Vgl. Kneller, Charakter der zwei ersten Christenverfolgungen. Stimmen aus Maria Laach 1887, S. 41.

[2]) Tacitus bezeichnet als jüdischen Nationalcharakterzug: adversus omnes alios hostile odium (hist 5, 5) und als Grund der Verurteilung der Christen: haud proinde in crimine incendii quam odio humani generis convicti sunt (ann. 15, 44).

11, 18. 19), konnten sie eine völlig befriedigende Lösung der jüdischen Einwendungen sich selbst nicht geben, noch weniger Fremden; ja bei manchen mögen die Einwürfe der Juden tiefen Eindruck, vielleicht sogar leise Glaubenszweifel hervorgerufen haben, — und am meisten die bestechendste Einrede, welche die Juden machten: „Gottes Wort ist zu nichte geworden oder das Christentum ist falsch.“

Hiemit dürfte zur Genüge geschichtlich begründet sein: Vers 9, 5a tritt einer Behauptung entgegen, mit der die Juden zu Rom in höhnischverächtlicher Weise, also indirekt, das Christentum angriffen [1]).

[1]) Nachtrag. Der Römerbrief ist — vgl. Rom. 15, 26 mit Akt. 20, 3. 16 — im Winter oder Frühlingsanfang vor jenem Pfingstfest geschrieben, bei welchem Paulus in Jerusalem gefangen genommen wurde. Die Gefangenschaft des Apostels fällt in die Zeit des Prokurators Felix (Akt. 23, 26) und dauerte bis nach des Letzteren Abberufung (Akt. 24, 27). Als ich oben S. 17 Anm. 1 niederschrieb, hatte ich die Vermutung, Felix sei von Anfang 53 bis etwas über die Mitte 55 im Amte gewesen. Diese Vermutung wurde mir zur ziemlichen Gewißheit, da ich inzwischen die neuesten Arbeiten über diese strittige Frage nachgelesen habe. Kellner setzt 52—54 an und besteht darauf, daß die durch den Tod des Klaudius (13. Okt. 54) von selbst erloschene Amtsgewalt des Felix von Nero nicht verlängert worden sei (vgl. Kirchenlexikon von Wetzer und Welte, 2. Aufl. IV. Bd. Kol. 1311 ff. u. d. Artikel Felix; Katholik 1887, I S. 147 ff. u. 1888, I S. 377 ff.; Hist. Jahrb. des Görresv. 1887, S. 222 ff.; Innsbr. Zeitschrift f. k. Th. 1888, S. 638 ff.) Ihm gegenüber hat Schanz die gewöhnliche Berechnung von 52—60 zu verteidigen gesucht. (Historisches Jahrb. d. Görresv. 1887, S. 201 ff.) Ich hoffe an anderer Stelle den gesicherten Nachweis bringen zu können, daß die schon von Petavius (de doctrina temporum, tom. II. Antw. 1703, l. 12. c. 11) vertretene, nur nicht hinlänglich begründete Aufstellung allein haltbar ist, wonach Felix 53—55 Landpfleger war und Paulus an Pfingsten 55 gefangen genommen wurde, folglich den Römerbrief anfangs 55 geschrieben hat. Auf Grund letzterer Zeitbestimmung kann der Aufschwung des Judentums unter Nero natürlich nicht mehr gesch. Voraussf. des Briefes sein (vgl. oben S. 18), sondern aus dem großen jüdischen Einfluß zu Neros Zeit schließen wir auf die Rührigkeit und Gewandtheit jüdischer Missionäre, die schon in den letzten Jahren des Klaudius zu Rom thätig waren.

7.

Der Zweck des Römerbriefs und insbesondere der seines 9. Kapitels.

Auf Grund der vorausgegangenen geschichtlichen Erwägungen kann als Hauptzweck des Römerbriefs nur eine Polemik gegen das pharisäische **außerchristliche** Judentum[1]) bezeichnet werden, welches durch eine rührige und erfolgreiche Missionsthätigkeit in Rom und

[1]) nicht aber eine Polmik gegen **christlichen** Judaismus; letztere Zweckbestimmung, wird von Weizsäcker, Schürer und Holtzmann für die allgemein angenommene Ansicht ausgegeben. Weizsäcker im Jahrb. f. d. Th. 1876 S. 248: „Ich halte es für eine seit Baur erwiesene Sache, daß dieser Brief sich nur als Polemik gegen Judaismus in der Gemeinde begreift.“ S. 290: „Der Apostel bekämpft die Folgen einer Agitation in der römischen Gemeinde. Das Ziel dieser Agitation war kein anderes, als die Gemeinde für das Gesetz zu gewinnen. Man stellte den Heidenchristen vor, wie ihr Glaube an Gott und dessen Christus allein nicht genügend sei u. s. f.“ Schürer, Theol. Literaturz. 1884, S. 330: „Daß der ganze theoretische Teil des Römerbriefes darauf und lediglich darauf berechnet ist, die judenchristlichen Bedenken und Einwürfe gegen das paulinische Evangelium zu widerlegen, daß er also nicht einen allseitigen Abriß der paulinischen Dogmatik, sondern lediglich eine Begründung und Rechtfertigung derjenigen Seiten des paulinischen Evangeliums gibt, welche den Judenchristen anstößig waren, dies ist eine Einsicht, welche seit der von Baur und Mangold gegebenen Begründung wohl nicht wieder verloren gehen kann.

Holtzmann, Jahrb. f. pr. Th. 1886, S. 110 spricht von der jüdischen Richtung in der römischen Gemeinde als dem nicht mehr zu leugnenden Rechte der Neuerung, d. h. als einer durch die neuere Forschung erwiesenen Thatsache. Dieser Consensus der Schriftforscher ist denn doch mangelhaft. Die Kommentare von Reithmayr, Maier, Bisping, Godet, Reuß, Oltramare, Weiß-Mayer, Lorenz nehmen **keine** „Polemik gegen Judaismus in der Gemeinde“ an, sondern schreiben dem Römerbrief mangels einer befriedigenden speciellen Zweckbestimmung einen allgemein dogmatischen Charakter zu; Grafe, Veranlassung und Zweck des Römerbriefes, 1881 bemerkt S. 51: „Gerade bei der aus dem Briefe erkennbaren Geistesrichtung der Römer, die der des Paulus in keiner Weise feindlich war, sollte man annehmen, daß eine so umfangreiche, breit angelegte, in langen theoretischen Erörterungen sich ergehende Epistel durch die Verhältnisse nicht recht motiviert sei;“ aber auch Grafe neigt schließlich wieder zur Weizsäcker'schen Hypothese einer antijudaistischen Tendenz (S. 53 f.).

durch die dabei unvermeidliche Anfeindung des Christentums das Wachstum und weitere Gedeihen der christlichen Kirche in der Hauptstadt der Heidenwelt in Frage gestellt, die Gläubigen kleinmütig und zum Teil bedenklich gemacht, heidnische Kreise aber durch Verdächtigungen und Verleumdungen mit Vorurteilen gegen die christliche Lehre erfüllt hatte.

Freilich konnte Paulus in dem Briefe die Juden nicht bekämpfen — nur rhetorisch konnte er sie anreden 2, 1. 3 ff. 17—23. 9, 19 f. —, aber in überaus geschickter Weise verfolgte er seinen eigentlichen Hauptzweck auf Umwegen, indem er die einzelnen für die christliche Sache schädlichen Wirkungen der jüdischen Agitation zu paralysieren suchte und in dieser Absicht verschiedene ganz specielle Zwecke für sein Sendschreiben ins Auge faßte.

Er wollte nämlich 1. die **Gläubigen**

a) mit Mut und Begeisterung für den christlichen Glauben erfüllen;
b) mit Bezugnahme auf die jüdischen Einwürfe gründlich belehren, sodaß die Leser nicht nur von allen etwaigen Zweifeln und Bedenklichkeiten befreit — insbesondere die Judenchristen mit ihrem nationalen Denken und Fühlen völlig ausgesöhnt —, sondern auch in den Stand gesetzt würden, die gegnerischen Einwendungen kräftigst zu widerlegen;
c) im friedlichen Gemeindeleben, in der brüderlichen Liebe, festigen;
d) für seine Person einnehmen und Aller Herzen gewinnen, um demnächst, wenn er selbst nach Rom komme, leichter und erfolgreicher wirken zu können und in Rom einen Stützpunkt für die geplante weitere Missionsthätigkeit im Abendlande zu finden.

Er wollte 2. die pharisäischen **Juden** mit ihrem anspruchsvollen Treiben und mit ihren haltlosen Einwürfen lächerlich und beschämt machen, dagegen andere Juden, die guten Willen hätten, für das Christentum geneigt machen und womöglich gewinnen, — etwa mittelst der Judenchristen, die er mit der Lehre und dem bisherigen Entwicklungsgang der christlichen Kirche durch den Brief innerlich vollkommen auszusöhnen hoffte.

Endlich wollte er 3. solche **heidnische Kreise**, die mit den Christen in Berührung kamen, für das Evangelium günstig stimmen; wie sehr war z. B. die viel besprochene Einschärfung der Pflicht des

Gehorsams gegen die weltliche Obrigkeit (Röm. 13, 1—7) geeignet, in den höheren Schichten der römischen Gesellschaft die christliche Lehre zu empfehlen!

Deutlich ist aus dem Römerbrief erkennbar und nachweisbar, wie der Apostel diese verschiedenen Ziele und Absichten im Auge hat, aber alle diese Einzelzwecke laufen in den einen Hauptzweck zusammen, gegen die jüdische Propaganda in die Schranken zu treten und die christliche Mission entgegenzusetzen.

Bewunderungswürdig ist die meisterhafte Geschicklichkeit, mit der Paulus sein Ziel verfolgt. In großartig angelegten, zusammenfassenden Zügen zeichnet er ein erhabenes, gewinnendes Bild des Christentums mit seiner universalen Bestimmung, seiner unerschöpflichen Gotteskraft und seiner vollen Harmonie mit der altheiligen Offenbarung Gottes, ein Bild christlicher Glaubens- und Sittenlehre, das die etwa kleinmütigen Gläubigen Roms zur Thatkraft begeistern und gegen die jüdischen Angriffe waffnen kann, zugleich aber auch geeignet ist, in außerchristlichen Kreisen, die nur ein durch Verleumdungen geschaffenes Zerrbild des Christentums kennen, die christliche Lehre in wahrem Lichte zu zeigen!

Vielleicht ließe sich im Einzelnen nachweisen, wie der Apostel in seinen Ausführungen die Redewendungen und Ausdrücke ausgewählt, gleichsam jedes Wort abgewogen hat — in Rücksicht auf seine vielseitigen Absichten und seinen großartigen Hauptzweck, eine antijüdische Apologie des Christentums zu liefern — und wir würden die Genialität des Paulus von Wort zu Wort anstaunen und uns überzeugen, daß er, um seinen Zweck zu erreichen, gar nicht besser, gar nicht anders schreiben konnte als er wirklich geschrieben hat. Wir können jedoch unserer Aufgabe gemäß nur am 9. Kapitel die Probe unserer Zweckbestimmung des Römerbriefes machen.

In der Beweisführung Röm. 9, 6—29 kommt ausschließlich die Polemik gegen das pharisäische Judentum zur Geltung. Die Vers 6a angegebene Schwierigkeit soll nicht gelöst, sondern der jüdische Lästermund durch unwiderlegliche Aussprüche Gottes und der Propheten wie auch durch andere Stellen des nämlichen alten Testamentes, woraus die Einwendungen geholt sind, zum Schweigen gebracht werden; dann erst folgt die belehrende Erklärung und be-

friedigende Lösung für die Gläubigen und für die einer Belehrung fähigen Juden (9, 30—11, 36). Wir werden nunmehr sehen, daß die Gedankenentwicklung gerade des Abschnittes 9, 14 — 23 unter der Voraussetzung der Polemik gegen pharisäisches Judentum nicht anders erfolgen konnte, dagegen unter Voraussetzung einer Polemik gegen judaistisches Christentum unverständlich und zwecklos bleibt[1]).

8.

Gedankengang von Rom. 9.

Im frohen Bewußtsein, durch die Offenbarung Christi die klare Wahrheit zu besitzen, die das Dunkel der alttestamentlichen Offenbarung erst beleuchtet, also auch im sicheren Bewußtsein der vollen Ueberlegenheit über den lästernden jüdischen Gegner hat Paulus den angeblichen Widerspruch zwischen Verheißung und Verwirklichung des Messiaserbes zuerst augenscheinlich recht zugespitzt (9, 1—5), sodann in thematischer Form mit solchem Nachdrucke abgelehnt (9, 6), daß er deutlich nicht nur die gegnerische Lästerung abwehren, sondern — seines Sieges gewiß — zugleich voraus ankünden will, er werde geradezu das Gegenteil aus den Worten Gottes erweisen. Denn οὐχ οἷον (9, 6) entspricht bei den Alten[2]) gewöhnlich ein ἀλλ' οὐδὲ = „weit entfernt, daß ..., daß vielmehr nicht einmal", „nicht nur nicht ..., sondern nicht einmal ..." In unserm Falle (9, 6a) wird der Gedanke recht lichtvoll, wenn wir einen ensprechenden Nachsatz ergänzen, etwa so: „Nicht im geringsten aber ist zu nichte geworden das Wort Gottes — wie die Juden schmähen —

[1]) Das gibt auch Mangold zu: „Rom. 9, 15—18 kann man nicht als Schilderung des göttlichen Ratschlusses im Sinne Pauli gelten lassen mit dem Zwecke, den Vorwurf der ἀδικία in der Auffassung dieses Ratschlusses von Gott abzuwehren; denn das erreichen diese Verse nicht. Das γὰρ Vers 15 begründet also nicht das unmittelbar vorhergehende μὴ γένοιτο, sondern soll die Frage V. 14 in ihrer Berechtigung erweisen." (1884, S. 360 u. 359; 1866, S. 134.)

[2]) Vgl. Polybius 1, 20, 12; 2, 40, 2; 18, 18, 11 u. a. Stellen im Thesaurus von Stephanus a. a. O.

sondern nicht einmal war ein anderer Verlauf zu erwarten — eben auf Grund der göttlichen Verheißungsworte." Der Beweis erfolgt 9, 6—29 mit nachstehender Gedankenbewegung[1]):

A. In polemischer Fassung:

1. Warum wurde Isaak dem Ismael, der jüngere Bruder Jakob dem älteren Bruder Esau vorgezogen? Weil es Gott so gefiel. Der nämliche Gott hat jetzt die Heiden den Juden vorgezogen und diesen jetzigen Bestand des Messiasreiches schon damals angedeutet (9, 6—13).

2. Von Ungerechtigkeit kann deswegen keine Rede sein; denn auf Grund der eigenen Aussprüche Gottes darf man geradezu sagen: Er erbarmt sich, wessen er will, und verhärtet, wen er will[2]) (9, 14—18).

3. Mit Gott zu rechten und sein freies Walten befremdlich zu finden, geziemt sich am allerwenigsten für einen Juden angesichts der alttestamentlichen Schilderungen von Gottes unbedingter Oberherrlichkeit (9, 19—21).

4. Wenn aber jenes Verhärten und Erbarmen — im rechten Lichte der christlichen Offenbarung betrachtet — nur Ausfluß göttlicher Langmut und Weisheit, Liebe und Güte ist (9, 22 f.)

5. und auch im vorliegenden Falle Gott nur den Reichtum seines Erbarmens geoffenbart hat (9, 24),

6. zudem von den Propheten der dermalige Stand des neuen Gottesreiches — die Berufung von Heidenvölkern und der Ausschluß der großen Masse Israels — vorausgesagt worden ist, — [wo ist dann noch eine Spur von Widerspruch in den göttlichen Offenbarungen?] (9, 55—29).

---

[1]) Paulus weiß in seiner Beweisführung die allgemeine Haltung und die polemische Beziehung auf den besondern Fall durch seine Anspielungen so geschickt zu verbinden, daß man seine Worte nicht umschreiben kann, ohne die beabsichtigte Vieldeutigkeit — also das Werk seiner dialektischen Kunst — zu zerstören. Daher geben wir, um den polemischen und den allgemeinen Gehalt seiner Darlegung auseinanderzuhalten, den Gedankenverlauf in doppelter Fassung.

[2]) Daher konnte Gott die Heiden berufen, die Juden verstoßen.

B. In allgemeiner Fassung:

1. Durch die Art und Weise der Auserwählung des Isaak und die dabei gesprochenen Worte der Verheißung hat Gott selbst ein Grundgesetz verkündet, welches lautet: „Abraham's Nachkommen haben auf das messianische Erbe keinen Anspruch kraft ihrer Abstammung“ [1]). Zugleich wurde der bisherige Entwicklungsgang des Messiasreiches typisch angedeutet [2]). (9, 6—9).

---

[1]) Die Ausdrücke οὗτοι 9, 6 und ὅτι εἰσίν sind parallel und haben reduplikativen Sinn: „als solche“. Der 9, 6 und 9, 7a zweimal negativ ausgedrückte Gedanke bekommt 9, 7b und 9, 8 eine Steigerung durch die positive Behauptung: „Das Gegenteil ist der Fall; nicht die Kinder Abrahams sind Erben der Verheißung, sondern die Erben der Verheißung werden dem Abraham zum Samen gerechnet“ — von wem immer sie abstammen und wie immer sie Kinder der Verheißung geworden sein mögen, worüber von 9, 30 an gehandelt wird. Wenn manche Exegeten in die Verse 9, 6—8 den Gegensatz zwischen Kindern dem Fleische nach und Kindern dem Glauben nach hineinlegen, so wird die feine Dialektik des Apostels verdorben; er sieht hier vorerst von der sittlichen Beschaffenheit der einzelnen Abrahamiten ab, insbesondere von der Bedingung, die ihrerseits zu erfüllen ist, um Erben der Verheißung zu werden; er beweist principiell die Natur der Verheißung: Diese ist Gnade, darum unverdienbar; daß sie ebendarum als reines Geschenk Gottes nur durch den Glauben angenommen werden kann, ist eine Folgerung daraus, die erst von 9, 30 an gezogen und besprochen wird.

[2]) Die Erwählung des Isaak — wie nachher des Jakob — war kein adäquates, sondern ein typisches Beispiel für die Erwählung zum Messiasreiche. Wäre das Beispiel ein adäquates oder homogenes, so dürfte man die Anwendung machen: „Gleichwie damals unter den Söhnen Abrahams nur Isaak ohne sein Verdienst und ohne Rücksicht auf sittliche Willensbethätigung Verheißungserbe wurde, seine Brüder aber ausgeschlossen wurden, so sind auch jetzt ohne Rücksicht auf sittliches Wollen einige der Nachkommen Abrahams — neben einer großen Masse von Heiden — zum Messiasreiche auserwählt, die meisten aber davon ausgeschlossen worden.“ Allein das Beispiel ist nicht gleichartig, sowenig der alte Bund gleicher Art und Natur wie der neue Bund war. Der alte Bund mit seinem überwiegend irdisch-zeitlichen Segen und seinen ex opere operantis wirkenden Heilsmitteln war vielmehr nur Vorbild des neuen Bundes mit seinem vorwaltend übernatürlichen, geistig-ewigen Segen und seinen ex opere operato wirkenden Gnadenmitteln; ebendarum war auch die Berufung zum alten Bundesvolk nur ein Vorbild oder Typus der Berufung zum neuen Gottesvolk. Welche typische Bedeutung hat nun das Beispiel des Isaak? Genau genommen, eine dreifache: a) eine principielle, b) eine geschichtliche, c) eine allegorische. Isaaks Erwählung als Typus verkündet nämlich:

2. Dieses Grundgesetz des messianischen Reiches nebst dem typischen Ausblick in die Verwirklichung wurde durch die Art und Weise der Erwählung des Jakob und die darauf bezüglichen Worte Gottes ausdrücklich bekräftigt[1]) und ergänzt. Ein zweites Grundgesetz wurde hinzugefügt, welches lautet: „Abrahams Nachkommen können sich auch nicht durch Gesetzeswerke einen Rechtsanspruch auf

---

a) einen Grundsatz: „Gleichwie Isaak ohne sein Verdienst zum Erben der Verheißung berufen wurde, so sind die Juden — und zwar alle Juden — ohne ihr Verdienst zum messianischen Heile berufen, haben also keinen Rechtsanspruch darauf kraft der Abstammung und es steht Gott frei, auch die Heiden zu berufen" (vgl. 9, 12 ἐκ τοῦ καλοῦντος);

b) einen geschichtlichen Hergang: „Gleichwie unter vielen Söhnen Abrahams nur der eine Sohn Isaak Bundeserbe der Verheißung geworden ist, so nimmt auch jetzt nur ein Bruchteil der Abrahamiten an der Erfüllung der Verheißung anteil, die Mehrzahl ist ausgeschlossen" (vgl. 9, 11: κατ' ἐκλογὴν und daneben 9, 27: τὸ κατάλειμμα, 9, 29: σπέρμα, 11, 5: λεῖμμα κατ' ἐκλογὴν χάριτος, 11, 7: ἡ ἐκλογή).

c) eine Allegorie: „Gleichwie damals die älteren Söhne Abrahams als bloße Fleischeskinder nicht Bundeserben wurden, sondern nur der jüngste, Isaak, Kind der Verheißung war und vor Gott als Same Abrahams galt, so sind auch jetzt im großen und ganzen die Juden, die eben nur Kinder des Fleisches sind und als solche sich rühmen, nicht Erben der Verheißung geworden, sondern aus den Heidenvölkern sind „Kinder der Verheißung" erst neu berufen worden nnd werden als solche zum Samen Abrahams gerechnet." (Vgl. Gal. 4, 28 f. Röm. 9, 8; 4, 12 ff.)

Daß Paulus von diesen drei typischen Bedeutungen die erste und zweite für gewichtig hält, bemerkt er selbst beim zweiten Beispiele (9, 11 f. ἵνα ...) und wir entnehmen es aus der weiteren Darlegung 9, 30 ff.; aber dem pharisäischen Gegner sagte er das absichtlich nicht deutlicher heraus, legt ihm vielmehr sowohl hier 9, 8 wie auch beim zweiten Beispiele 9, 12 die dritte, allegorische Deutung nahe, überläßt ihm, die angeführten Beispiele etwa gar als völlig gleichartig mit der jetzigen Berufung aufzufassen; die Absicht des Apostels geht ja hier darauf aus, den Gegner, der einen Einwurf erhebt, durch größere Schwierigkeiten zu überraschen, zu verwirren, zu neuen Einwendungen zu veranlassen, endlich um so beschämender und wirkungsvoller abzufertigen und zum Schweigen zu bringen. So forderte es die Regel der rabbinistischen Dialektik.

[1]) Gegen das Beispiel des Isaak konnte eingewendet werden: die Verschiedenheit der Mütter Sara, Agar und Ketura, die größere Rechtschaffenheit Abrahams im späteren Alter; im zweiten Beispiel fallen derlei Unterschiede hinweg; von den Zwillingen wird nur einer und zwar der jüngere ausgewählt.

das messianische Heil erwerben." Zugleich kündete die „Auswahl" des einen Zwillingsbruders vor dem andern und zwar des jüngeren vor dem älteren typisch[1]) den bisherigen Entwicklungsgang des Messiasreiches noch deutlicher an als dies schon bei der Erwählung Isaaks geschehen war (9, 10—13).

3. Das Grundgesetz der unverdienten und in Form von Auswahl sich vollziehenden Berufung widerstreitet[2]) nicht der Gerechtig-

---

[1]) Bezüglich der „Auswahl" des Jakob gilt mutatis mutandis das nämliche wie das oben bezüglich der Erwählung des Isaak Angemerkte. Auch Jakobs Beispiel soll kein gleichartiges, sondern ein typisches sein und Dreifaches vorbilden:

a) einen Grundsatz: „Die Berufung ist unverdienbar;"

b) einen geschichtlichen Hergang: „Nur eine „Auswahl" (11, 5) Israels wird ins Messiasreich eintreten."

c) eine Allegorie: „Ein neues Gottesvolk wird berufen, das alte Gottesvolk verworfen" (9, 12).

[2]) Was widerstreitet nicht? Die unverdiente Bevorzugung Jakobs gegenüber seinem ältern Bruder Esau und die oben angegebene dreifache Deutung dieses Typus. Wohl aber würde widerstreiten, wenn man von dem Beispiele eine absolut adäquate Anwendung machen wollte, etwa so: „Gott hat aus den Juden ohne jede Rücksicht auf Wollen und Thun der Einzelnen einige wenige zum Messiasreiche auserwählt, die große Masse aber ausgeschlossen." Solche Auffassung stünde freilich mit der Gerechtigkeit Gottes in unlösbarem Widerspruch. Warum aber wehrt Paulus eine derartige ganz verkehrte Auffassung nicht ab und beugt den Blasphemien eines Calvin nicht vor? warum macht er nicht auf die Möglichkeit eines groben Mißverständnisses aufmerksam? warum setzt er vielmehr dem Einwurf 9, 14 so entschieden und unbedingt sein μὴ γένοιτο entgegen? Antwort: a) Paulus hatte bei den gläubigen Lesern ein solches Mißverständnis nicht zu fürchten; b) der pharisäisch-jüdische Gegner wollte nicht belehrt, sondern widerlegt sein; und die rabbinistische Methode verlangte es, durch absichtliche Häufung der Schwierigkeiten den Gegner in Widersprüche zu verwickeln und so glänzend zu schlagen; c) auf die gläubigen Leser konnte nach der polemischen Abfertigung des Einwurfs die belehrende Darlegung (Röm. 9, 30—11, 36) um so lichtvoller wirken. Hätte hingegen Paulus judaistisch gesinnte Christen bekehren, mit judenchristlichen Lesern sich verständigen wollen — wie Mangold a. a. O. annimmt — so ließe sich mit 9, 15—18 gar nichts anfangen — wie das auch Mangold zugesteht a. a. O. 1866, S. 134 und 1884, S. 359 f. — und wir müßten diese Verse als Fortsetzung des Einwurfs 9, 14 ansehen, wie es Origenes und andere voraugustinische Erklärer aus bloßer Verlegenheit gethan. Denn wie konnte Paulus erwarten, durch so schroffe, verwirrende, vernichtende Beweisführung die Herzen der Leser zu gewinnen, mit

keit Gottes; (die messianische Verheißung, überhaupt unser Verhältnis zu Gott, wurzelt eben einmal nicht in der vergeltenden Gerechtigkeit, sondern in dem erbarmenden Walten der Gnade, die nach ihrem Begriffe unverdienbar ist)[1]) Gottes eigener Mund spricht ja ausdrücklich aus[2]), daß einerseits selbst der Würdigste noch keinen Rechtsanspruch auf einen Gnadenerweis hat, andrerseits[3]) auch der Unwürdigste[4]) nur durch besondere Zulassung des allweisen Gottes gegen Gnadeneinfluß sich verhärten kann. Man darf also sagen:

Judenchristen sich zu verständigen? Ein solcher Ton war nur gegenüber einem starrsinnigen, äußerst anmaßenden Gegner am Platz. Die ganze Beweisführung Röm. 9 ist nur verständlich unter der doppelten Voraussetzung, daß die Leser selbst gesetzesfreier Richtung und im Glauben wohl unterrichtet, die bekämpften Gegner aber außerchristliche und zwar pharisäische Juden waren.

[1]) Das ist der allgemeine Satz, den Paulus 9, 15—18 beweist; nochmal versucht er das grundverkehrte religiöse Bewußtsein der Juden an der Wurzel anzugreifen; die Unverdienbarkeit der Gnade war 9, 6—13 abgeleitet und 9, 11 ausgesprochen, der Gegner bestreitet die richtige Ableitung, weil unverdiente Bevorzugung des einen vor dem andern mit der göttlichen Gerechtigkeit unvereinbar sei. Deshalb muß Paulus seinen Satz aus ganz bestimmten Aussprüchen Gottes bestätigen und bei dem böswilligen Gegner auf Anerkennung des Daß, nicht des Wie des freien göttlichen Waltens dringen; er kann also nicht anders weiterfahren, als er es gethan hat.

[2]) Die allgemein gehaltene Beweisführung enthält deutliche Anspielung auf die besondere vorliegende Frage: Wären auch alle Israeliten dem Moses gleich an Würdigkeit, sie hätten dennoch keinen Rechtsanspruch auf die Gnadenverheißungen, sondern müßten wie Moses die Gnade als unverdientes Geschenk des erbarmenden Gottes annehmen; und es stünde Gott ganz frei, auch die Heidenvölker zu gleicher Gnade zu berufen (9, 15 — 16); daher hat auch Gott keine rechtliche Verpflichtung gegen Israel übernommen, er muß nicht die Juden auf alle Fälle als Volk der Auserwählung aufrechterhalten, sondern kann, wenn Israel nunmehr die Stelle des Pharao spielt und Gott zu trotzen wagt, wie bei Pharao verfahren und den Trotz aus höheren, weisen Absichten zulassen.

[3]) Das γάρ 9, 17 begründet 9, 16 e contrario a majori: sowenig ist der Mensch selbst Grund und Ursache seiner Begnadigung, daß nicht einmal der Gott trotzende Mensch die letzte Ursache seiner Verhärtung ist; Gott selbst muß den Trotz zulassen und läßt ihn zu, indem er ihn aufnimmt in seine geheimnisvollen weisen Ratschlüsse.

[4]) Die Parallele zwischen Israel und Pharao wird von den Erklärern gut hervorgehoben; mir scheint auch das vielbesprochene ἐξήγειρα 9, 17 dieser Parallele zu dienen; absichtlich hat Paulus, abweichend vom hebräischen Text 2. Moses 9, 16: הֶעֱמַדְתִּיךָ und von der Septuagintaübersetzung διετηρήθης,

Gott erbarmt sich, wessen er will, und verhärtet, wen er will[1]). (9, 14—18)[2]).

4. Daß dieses freie Walten der göttlichen Gnade die Willensfreiheit und sittliche Verantwortlichkeit des Menschen aufhebe (9,19), sollte doch ein Jude[3]) nicht einwenden, da gerade das alte Testament die unbedingte Oberherrlichkeit Gottes furchtbar schauerlich beschreibt[4]) (9, 20. 21). Erst die christliche Offenbarung beleuchtet

---

dieses vielsagende Wort gewählt, das Israels Geschichte kennzeichnet und auf Einwendungen anspielt wie: „Wozu hat Gott in den Juden sich ein auserwähltes Volk erweckt, wenn nicht an ihm das Heil sich verwirklichen soll!" (vgl. Zach. 11, 16; Hab. 1, 6; Matth. 11, 11; Joh. 7, 52). „Warum hat Gott so oft das gefallene Volk wieder aufgeweckt, wenn es nicht für immer das Volk der Erwählung bleiben sollte?" (vgl. 1. Kor. 6, 14; Jak. 5, 15). „Gott selbst hat das Volk zum Widerstande erweckt, wenn Christus der wahre Messias ist und durch die Art seines Auftretens das Volk widerspenstig machte?" (vgl. LXX. 2. Mach. 13, 4; 2. Chron. 36, 22; Esr. 1, 1).

¹) Gott konnte also der Heiden sich erbarmen, wenn er wollte, und die widerspenstigen Juden verhärten, wenn er wollte. Erbarmen und Verhärten bezeichnen 9, 18 zwei Extreme der äußerlich sichtbaren Gnadenverteilung, nämlich einen außerordentlichen Gnadenerweis und einen recht auffallenden Gnadenentzug, bilden also einen konträren, nicht einen kontradiktorischen Gegensatz, gleichwie auch Moses und Pharao die äußersten Gegensätze in der Geschichte Israels darstellen. Erst die dogmatische Spekulation faßt die Gegenüberstellung kontradiktorisch: obdurare = non misereri (Augustinus, ad Simplic. I, 2 n. 16).

²) Nach der Weise der rabbinischen Dialektik hat Paulus den Einwurf 9, 14 durch eine noch abstoßendere Behauptung 9, 18 überboten; der neuen Einwendung 9, 19 gegenüber treibt er nun diese Methode bis auf die äußerste Spitze 9, 20. 21. Nur wider einen starrsinnigen Gegner, einen pharisäischen Juden, konnte der Apostel eine so „starrsinnige Methode" der Beweisführung anwenden.

³) Vgl. die Anrede 2, 3 und 2, 17. Paulus geißelt die Inkonsequenz des pharisäischen Judentums, welches damit prahlt, daß der Herr Israel zum Gefäße der Ehre, die Gojim aber zu Gefäßen der Schmach gemacht habe, und gleichwohl auf eben diese Bevorzugung einen Rechtsanspruch gründen will.

⁴) Vgl. Weish. 15, 7; Is. 45, 9; Jerem. 18, 2 ff.; 16, 6; Sirach 36, 13. Wir dürfen also vor Röm. 9, 20 b u. 21 ergänzen: Heißt es denn nicht in der hl. Schrift . . .? Μενοῦνγε = „vielmehr", „soviel ist auf alle Fälle sicher" oder „wie immer die Sache sich verhalten mag, das Allergewisseste ist." Ueber μέν γε sagt Passow: „Der Inhalt des Satzes wird dadurch als eine anerkannte Thatsache ausgesprochen."

dies geheimnisvolle Dunkel mit hellem Lichte, bringt befriedigende Harmonie in die geheimnisvollen Wege Gottes [1]) (9, 22. 23).

5. So erklärt sich denn auch [2]) der dermalige Stand des Messiasreiches, dessen Glieder aus Juden und Heiden berufen sind, und er ist zudem von den Propheten deutlich vorausgesagt; wo ist also eine Spur von Widerspruch? (9, 24—29).

Mit 9, 30 beginnt die sachgemäße, belehrende Erklärung der rätselhaften Thatsache: Die Heiden haben das christliche Heil als Gnade, d. i. als unverdientes Geschenk Gottes durch den Glauben angenommen, Israel aber, das die Gerechtigkeit vor Gott auf Grund der Erfüllung von Gesetzeswerken beansprucht, statt sie mit Verzichtleistung auf jeden vermeintlich erworbenen Anspruch gleichfalls als unverdiente Gabe aus dem Glauben anzunehmen, ist nicht zuvorgekommen [3]).

---

[1]) Das δὲ 9, 22 stellt nicht dem absoluten Recht Gottes den thatsächlichen Gebrauch (Tholuck), auch nicht dem Bilde die Anwendung (Godet) gegenüber, sondern dem alttestamentlichen Gemälde die neutestamentliche Beleuchtung: Gott hat zugestandenermaßen das Recht, aus derselben Masse die einen (Isaak, Jakob, die Juden) zu Gefäßen der Ehre, die andern (Ismael, Esau, die Heiden) zu Gefäßen der Schmach zu machen (9, 21); wenn aber die Masse nicht mehr gleich ist, sondern solche, die zu Gefäßen der Ehre gemacht waren, sich zu Gefäßen des Zornes bereitet haben (Pharao, die Juden) und Gott solche Gefäße des Zornes in vieler Langmut ertrug, ja immer noch erträgt (die Juden), auf Bekehrung wartend (Röm. 2, 4), und einstweilen — jene Gefäße des Zornes nicht für immer verwerfend, aber auch nicht erst die wirkliche Bekehrung abwartend (Röm. 11, 31) — Gefäße des Erbarmens beruft, indem er aus bisherigen Gefäßen der Schmach (Heiden), ja sogar aus manchen Gefäßen des Zornes (z. B. Paulus) Gefäße des Erbarmens machte, um so recht den Reichtum seiner Gnade kundzuthun, wo bleibt da ein Schein von Ungerechtigkeit? — Das Particip θέλων = „der will" oder „wollen muß" vereinigt tiefsinnig einen koncessiven und temporalen Gedanken. Auch κατηρτισμένα ist absichtlich mehrdeutig; die rabbinische Polemik will es so.

[2]) καὶ (9, 24) leitet von der allgemeinen Darlegung zum besonderen Fall über.

[3]) „οὐκ ἔφθασε." Paulus wählt sorgfältig den Ausdruck; den Wunsch und die Hoffnung, daß ganz Israel in das Messiasreich eintrete, will der Apostel nicht zurückhalten; die Heiden sind „zuvorgekommen", Israel soll nachfolgen (vgl. Röm. 11, 26).

9.

Rom. 9 nach seinem dogmatischen Gehalt[1].

Hauptsächlich aus unserm Text (Rom. 9, 11 ff. 17 f. 20 f.) haben die häretischen Prädestinationstheorien[2], — welche der Einwirkung Gottes auf den menschlichen Willen eine **innerlich nötigende,** mit der Willensfreiheit unvereinbare Kraft zuschrieben, — ihre Lehre biblisch begründet. Auf der andern Seite hat auch das entgegengesetzte Extrem in der Gnadenlehre, — das der Einwirkung Gottes auf den menschlichen Willen eine nur äußerliche, oder wenn innerlich, **nur moralische** Kraft zuerkennt, — vertreten durch den Pelagianismus mit seinen Vor- und Ausläufern, es verstanden, mit unsern paulinischen Stellen sich zurechtzufinden[3]. Innerhalb der Grenzen rechtgläubiger Anschauung, — die der Einwirkung Gottes auf den menschlichen Willen **auch physische** Kraft zuteilt, jedoch die Freiheit der göttlichen Gnade und des menschlichen Willens gleichmäßig wahrt — betrachten die einen Dogmatiker, die Vertreter des Thomismus[4], das 9. Kap. des Römerbriefs als Hauptbollwerk der biblischen Begründung ihrer Theorie, während andere, die Anhänger des Molinismus, unsern paulinischen Abschnitt nicht als „locus classicus" der Schriftlehre über Prädestination gelten lassen, weil a) der Sinn dieses Schrifttextes nicht klar vorliege, b) von der Prädestination im Sinne der Kontroverse darin nicht gehandelt werde[5].

---

[1]) Vgl. Franzelin, De Deo Uno, thes. 65; S. 671—695; Oswald, Lehre von der Heiligung, S. 242—252; Hurter, compend. th. dogm. II S. 92 ff. und medulla th. dogm. 1880, S. 290 ff. Katschthaler, Dogm. Cath. Spec. III, 1, S. 395 f; 419 f. Goudin, tractatus theol., I, S. 305 f. (ed. Lov. 1874).

[2]) im 5. u. 9. Jahrhundert, insbesondere aber im 14. (Wiklef, Huß), 16. (Calvin) und 17. (Jansenius).

[3]) Einige Proben davon werden wir in unserer Gesch. der Exeg. zu Rom. 9, 14—23 kennen lernen.

[4]) z. B. Goudin a. a. O.

[5]) Vgl. Hurter, medulla th. dogm. S. 290 (cap. IX. ep. ad Rom. ut locus classicus ... haberi non potest), „tum ex defectu claritatis tum ex defectu materiae."

Vom Standpunkt unserer vorausgegangenen Untersuchung betrachtet, ist es Röm. 9 die einzige Grund- und Endabsicht des Apostels, die Unverdientheit und Unverdienbarkeit der Berufung zur sichtbaren Heilsanstalt des Messias zu erweisen. Nun ist zwar die sichtbare messianische Heilsanstalt d. i. die christliche Kirche der von Gott gewollte ordentliche Weg, der alle Menschen zum ewigen Heile führen soll. Allein die äußere Angehörigkeit zum Messiasreiche ist weder die ausschließende Bedingung, zum Heile zu gelangen[1]), noch die unfehlbare Bürgschaft, das ewige Heil wirklich zu erreichen[2]). Also ist von der Vorherbestimmung der Einzelnen zur Glorie **nicht ex professo** die Rede; aber **auch nicht beiläufig**: Denn Paulus will hier keineswegs sagen, daß Isaak, Jakob, Moses, die, deren sich Gott erbarmt (9, 18), die Gefäße zur Ehre (9, 21), die Gefäße des Erbarmens, die Gott vorherbereitet hat zur Glorie (9, 23), die sämmtlichen Christgläubigen (9, 24) Auserwählte im effektiven Sinne seien; ebensowenig, daß Ismael, Esau, Pharao, die Verhärteten (9, 18), die Gefäße zur Schmach (9, 21), die Gefäße des Zornes (9, 22) und alle zur Zeit ungläubigen Juden Reprobierte seien.

Bei Isaak und Jakob handelte es sich um die Erwählung zur Patriarchenwürde, mit der natürliche und übernatürliche Vorzüge und Segnungen für ihre Person und ihre Nachkommen verbunden waren, aber ihr ewiges Heil war durch diese Erwählung an sich noch nicht entschieden, noch weniger war die ewige Verwerfung der hintangesetzten Brüder ausgesprochen. Moses (9, 15) hatte um einen Gnadenerweis ganz besonderer Art gebeten, der das ewige Heil nicht entscheidet; selbst bei Pharao (9, 17) liegt es dem Apostel fern, über dessen ewiges Loos zu urteilen, nur seine Stellung in der **sichtbaren** Heilsordnung Gottes dient zum Beweise. Das Erbarmen und Verhärten (9, 18) versteht Paulus nicht vom Endschicksale der Einzelnen, sondern von möglicherweise vorübergehenden Verhältnissen; fürchtet er ja doch für die jetzt begnadigten Heiden, sie möchten fallen, und hofft betreffs der **für jetzt** verhärteten Juden, daß einige bald, zuletzt alle sich bekehren und Heil finden (11, 14; 11, 20 ff. 11, 31).

1) **Es gibt neben dem ordentlichen noch einen außerordentlichen Heilsweg, vgl. die Unterscheidung zwischen corpus und anima ecclesiae.**

2) Vgl. 9, 23. 24 mit 8, 1; 11, 20.

Ferner will der Apostel (9, 18) einen konträren Gegensatz aussprechen: „der Heiden hat sich Gott erbarmt, die widerspenstigen Juden hat er verhärtet“; zwischen beiden Klassen liegen jene, an welche die Botschaft des Evangeliums überhaupt noch nicht ergangen ist. Einen kontradiktorischen Gegensatz — „zum Glauben oder gar zur Glorie auserwählen und nicht auserwählen“ — kann die Exegese aus 9, 18 nicht herauslesen, einen solchen kann nur dogmatisches Interesse hineinlegen oder durch Erweiterung der Begriffe Erbarmen und Verhärtung daraus ableiten. „Gefäße zur Ehre und zur Unehre machen“ (9, 21) heißt nicht, die einen ewig beseligen, die andern ewig verdammen, sondern den einen vor den andern natürliche und übernatürliche, auch irdisch-zeitliche, sichtbare Vorzüge geben. Endlich sind die Gefäße des Zornes (9, 22) — die sich selbst dazu gebildet haben und vorher vielleicht Gefäße der Ehre waren — nicht endgültig verworfen, die Gefäße des Erbarmens (9, 23) aber nicht endgültig zur Glorie bestimmt.

Demgemäß lehrt Paulus im 9. Kap. des Römerbriefes hinsichtlich der Gnade und Vorherbestimmung:

a) gemäß seiner **Endabsicht**: die **Gratuität** der Teilnahme am sichtbaren Gnadenreiche Gottes auf Erden; diese Teilnahme schließt in sich: α) die unverdiente Berufung zum christlichen Glauben als der Bedingung: β) die unverdiente Rechtfertigung in Christus nebst der sicheren Hoffnung des ewigen Heiles (praedestinatio virtualis et conditionata ad gloriam); γ) auch unverdiente irdisch-zeitliche Segnungen für die Einzelnen und für die Völker;

b) **nebenbei**: α) die Gratuität der Gnade überhaupt; β) die ungleiche Verteilung der Gnade; γ) den Reichtum der Gnade, der auch den Verhärteten offen steht; δ) die Kraft der Gnade, wodurch Gott auch die Verstocktesten bessern kann, wenn er will; ε) das Ziel und Ende der Gnade: Offenbarung der unermeßlichen Herrlichkeit, Macht und Weisheit Gottes[1]. —

[1] Mir scheint, daß Paulus 9, 22 f. schon das im Sinn hat und ganz allgemein sagen will, was er von 9, 30 bis 11, 32 entwickelt und mit dem Lobpreis der geheimnisvollen Wege Gottes beschließt 11, 33—36; aber hier bricht er 9, 23 plötzlich ab, um den Gegner erst vollends abzufertigen und dann die gläubigen Leser durch ruhige, belehrende Darlegung zu dem Endresultate zu führen: „Gott hat alle eingeschlossen in Ungläubigkeit, damit er alle begnadige.“ 11, 32.

I. Hauptteil.

Voraugustinische Erklärer des Abschnittes Röm. 9, 14—23.

Erste Abteilung: Griechische Erklärer.

1.

Origenes († 254).

A. Vorbemerkungen.

1. Den frühesten Kommentar zum Römerbriefe hat uns Origenes, „der Vater der wissenschaftlichen Exegese" [1]) überliefert. Wohl niemand vor oder nach ihm hat mit so ausdauerndem Fleiße für das Verständnis der hl. Schrift gearbeitet als der unermüdliche, geniale Alexandriner. Nach Herstellung eines zuverlässigen Bibeltextes — für das alte Testament durch die riesenhafte Arbeit der Hexapla — wirkte er für die Erklärung fast der ganzen hl. Schrift in dreifacher Weise: a) durch zahlreiche Homilien in der Form praktisch-exegetischer Lehrvorträge (ὁμιλίαι); b) durch eigentliche Kommentare (τόμοι); c) durch kurze Erläuterungen schwieriger Stellen (σημιώσεις, scholia).

2. Des Origenes sehr umfangreicher Kommentar zum Römerbriefe, zu den reifen Früchten seines Greisenalters gehörig [2]), ist nur in lateinischer Uebersetzung oder vielmehr Ueberarbeitung des römischen Presbyters Rufinus vorhanden [3]). In der unter dem Namen Philokalia bekannten Sammlung, einer Blumenlese aus den

---

[1]) vgl. Alzog, Patrologie, 4. Aufl. S. 142.

[2]) Origenes schrieb ihn nach dem 60. Lebensjahre; siehe den Nachweis von de la Rue, bei Lommatzsch, Origenis opera omnia, tom. 7. pag. VII.

[3]) Origenis commentariorum in Ep. ad Rom. ll. X, bei Lommatzsch, l. c. tom. 6 u. 7.

Werken des Origenes, veranstaltet von Basilius d. Gr. und Gregor von Nazianz, findet sich der griechische Text zu mehreren Stellen, welcher zeigt, wie willkürlich der Uebersetzer mit seinem Amte umgegangen ist, daß er vieles hinweggelassen, anderes entstellt hat; Rufinus selbst bekennt in der Vorrede sein Vorhaben, die 15 Bücher (τόμοι, volumina) des Origenes mit mehr als 40000 Zeilen (στίχοι, versus) auf den halben Umfang zusammenzuziehen und einiges Fehlende selbst zu ergänzen[1]). Da ferner Rufinus als Verteidiger der Orthodoxie des Origenes gegen Hieronymus auftrat, mag er wohl absichtlich anstößige Stellen weggelassen oder gefälscht haben. Um nun des Origenes Anschauung und Erklärung von Röm. 9 sicherzustellen, werden wir auch die anderweitigen Aeußerungen desselben über den genannten Schrifttext aufsuchen und zur Ergänzung und Berichtigung des verstümmelten Kommentars herbeiziehen.

3. In die Philokalia ist aus dem Kommentar zu Röm. 9 nichts aufgenommen, dagegen nimmt Origenes auch in anderen Schriften Bezug auf unsern Text und erläutert so gelegentlich manche Stelle, wie die Verse 15 und 17 bei der Auslegung des Buches Exodus; insbesondere werden die wichtigen Verse 11, 16, 18, 21 sehr ausführlich besprochen in der Abhandlung über „das Selbstbestimmungsvermögen und die scheinbar entgegenstehenden Schriftstellen.“ Diese Abhandlung ist aus dem großen Werke de principiis (περὶ ἀρχῶν) l. III cap. 1 in die Philokalia aufgenommen und so auch im griechischen Text uns erhalten worden[2]).

4. Zum richtigen Verständnisse und zur objektiven Würdigung der Schrifterklärung des Origenes ist von vornherein zu beachten: a) er bekämpft die Läugner der Willensfreiheit, jene Häretiker, wie er selbst in der Vorrede zum Kommentar sagt, welche gerade auf den Römerbrief sich stützen wollen[3]); b) ebendarum lag es ihm fern, den vollen Begriff der Gratuität der Gnade klar zu erfassen, obgleich er die Notwendigkeit und vielfache Ueberlegenheit der Gnade im

---

[1]) Lomm. l. c. tom. 7, pag. VI. Weitere Belege für die Unzuverlässigkeit der Uebersetzung siehe bei Redepenning, Origenes, sein Leben und seine Lehre, 2. Bd. S. 189 f.

[2]) Philocalia cap. 21, bei Lomm. l. c. tom. 25 pag. 164—190.

[3]) Lomm. l. c. tom. 6, p. 1.

Vergleich mit unserer Thätigkeit betont[1]); c) seine Schriftauslegung ist beeinflußt von einigen irrigen Grundanschauungen, die er von der platonischen Philosophie mitgebracht hatte und in der christlichen Theologie verwenden zu können glaubte. In unserem Fall ist es die Präexistenzlehre, welche den letzten Hintergrund seiner Exegese von Rom. 9, 11 bildet.

B. Des Origenes Erklärungen zu Rom. 9.

1. Origenes schreibt dem Römerbriefe einen allgemeinen Zweck zu; Paulus erörtere die schwierigen Fragen über Judentum und Heidentum, fleischliches und geistiges Israel, über Geist und Buchstaben des Gesetzes, über den inneren und äußeren Menschen[2]). Im 9. Kapitel beteuere der Apostel seine Opferliebe zu seinen „Brüdern“, hebe Israels Vorzüge hervor und widerlege von 9, 6 an ein Bedenken, das aus seinen Worten 9, 4. 5 entstehen könnte[3]). Des Origenes Auffassung von 9, 6—23 läßt sich so zusammenfassen: a) 6—13: Widerlegung des Bedenkens 9, 6a. Die Verheißungen waren nicht den Söhnen des Fleisches gegeben, sondern den Kindern Gottes d. h. den Kindern jenes Glaubens, durch den Abraham die Verheißung verdient hatte[4]). b) 14—19: Fortgesetzte Einwendungen

[1]) Ueber des Origenes Anschauung von der Gnade vergl. Wörter, die christliche Lehre über das Verhältnis von Gnade und Freiheit, pag. 201—283; Schwane Dogmengeschichte I, 488 ff. Ueber des Origenes Orthodoxie in diesem Punkte wird seit Hieronymus gestritten. Dieser und ihm folgend Jansenius, Natalis, Alexander, Norisius werfen ihm pelagianische, Huet u. a. semipelagianische Ansichten vor, dagegen de la Rue, Lumper, Kuhn, Wörter sprechen ihn ganz frei.

[2]) Praef. comm. in ep. ad Rom., bei Lomm. tom. 6 pag. 6: in his continentia haberi videtur epistolae.

[3]) Comm. l. VII, 14, bei Lomm. 7, 159: Quoniam supra dixerat, quod pro fratribus suis optaret etiam anathema fieri et quod ipsorum esset et adoptio et legislatio et promissiones, de his nunc dicit, quia verbum dei non excidit.

[4]) Et nunc ergo qui secundum Isaac filii repromissionis sunt, id est, fidei illius, per quam promissionem Abraham meruit . . .; sic verum fit, quod promissiones Dei non in filiis carnis, sed in Dei filiis constent. Comm. l. VII. n. 14 u. n. 15, bei Lomm. l. c. 7, 160 u. 162.

eines Gegners, der die Willensfreiheit läugnen will[1]). c) 20—21: Wohlverdiente Abfertigung des frechen Gegenredners[2]). d) 22 ff.: Lösung der 9, 14—19 gemachten Schwierigkeiten[3]).

2. Aus der Erklärung zu Rom. 9, 11—13 ist der Schlußpassus von Interesse: „Mit all dem will der Apostel beweisen: Wenn Isaak und Jakob für solche Verdienste von Gott auserwählt worden wären, welche sie im Fleische (in carne positi) erworben hatten, und durch Werke des Fleisches verdient hätten gerechtfertigt zu werden, dann könnte allerdings die durch ihr Verdienst erlangte Gnade auch auf ihre Nachkommenschaft dem Fleische und Blute nach übergehen. So aber, da ihre Auserwählung nicht wegen ihrer Werke, sondern nach dem Ratschlusse Gottes und nach der freien Wahl des Berufenden geschehen ist, geht die Gnade der Verheißung nicht an den Söhnen des Fleisches in Erfüllung, sondern an den Söhnen Gottes, d. h. an jenen, welche ähnlich wie jene zufolge göttlichen Ratschlusses auserwählt und zu Söhnen angenommen werden"[4]).

Aus dieser Stelle hat man Schlußfolgerungen gezogen hinsichtlich der Lehre des Origenes von der Freiheit der göttlichen Gnade. In der That scheint die Gratuität der Erwählung nicht schärfer ausgesprochen werden zu können; heißt es doch „ex arbitrio"! Wirklich beruft sich ohne Bedenken Wörter[5]) auf diesen Text, um zu beweisen, daß Origenes zuweilen die Prädestination zur Seligkeit geradezu auf die Gnade zurückführe. Petavius[6]) weiß die obige Stelle mit den anderweitigen Aeußerungen des Origenes nicht auszugleichen. Aber schon Huet[7]) macht aufmerksam, daß dieser Stelle zufolge

---

1) Illud sine dubio contradictio ista molitur, quod in homine non sit libertas arbitrii nec habeat unusquisque in sua potestate ut aut salvetur aut pereat. Comm. l. c. n. 16, bei Lomm. l. c. 7, 166.

2) Haec ergo commoventi atque in hujus se mysterii cubiculum protervius et importunius ingerente, cum increpatione dignissimae exclamationis occurrit. Comm. l. c. n. 16, Lomm. l. c. 7, 165.

3) Comm. l. c. n. 18, Lomm. l. c. 7, 176.

4) Comm. l. c. n. 15, Lomm. l. c. 7, 162.

5) Wörter a. a. O. S. 282.

6) Petavius, Theol. dog. tom. I, l. IX. cap. 3. n. 6. „Missum faciamus hunc scriptorem ...!" Ed. Antw. I, pag. 350.

7) Huetius, Origeniana, l. II. qu. 7 n. 14.

die praedestinatio ante praevisa merita von Origenes behauptet werde, man dürfe sich jedoch auf die Uebersetzung des Rufinus nicht verlassen. Wie sehr letztere Bemerkung zutrifft, davon überzeugt uns ein Blick in den Kommentar; wenn nämlich die Uebersetzung den Grund der Erwählung einzig in den Willen Gottes legt, widerspricht sie sich selbst, indem sie nach dem in Frage stehenden Abschnitte unmittelbar weiterfährt: „Es erfüllt sich eben auch an ihnen der Satz Röm. 8, 29. 30. Was wir darüber oben erörtert haben, genügt vollständig zur Erläuterung der vorliegenden Stelle" [1]). Zu Röm. 8, 28 gab aber Origenes eine unzweideutige Erklärung: „Jene sind von Gott vorhererkannt, denen er, weil er ihre sittliche Beschaffenheit kennt, seine Liebe zuwendet; der Ausdruck Willensentschluß, nach dem sie berufen sind, bedeutet entweder den menschlichen Willen, der dem Guten zugewendet ist, oder den Willen Gottes, der den guten Sinn und das Heilsverlangen des Menschen kennt; in jedem Fall hängt die Rechtfertigung nicht von der Berufung allein ab" [2]). Hiemit stimmt überein, was Origenes bei Erklärung des V. 21 über unsern Vers nachträglich bemerkt: „Jakobs Seele hatte sich gereinigt und Gott, sehend deren Reinheit, machte ihn zum Gefäß der Ehre; den Esau dagegen, dessen Seele Gott nicht so rein sah, machte er zum Gefäß der Schmach" [3]). Hier wird auf eine Thätigkeit der Seele vor der Verbindung mit dem Leibe hingewiesen und die gleiche Andeutung gibt uns auch der strittige Abschnitt selbst. Im ersten Satze werden nämlich alle Verdienste, die im Fleische gewirkt sind, ausgeschlossen, aber die Hervorhebung „pro his meritis" und die Betonung des Zusatzes „in carne positi", „opera carnis" läßt vermuten, daß nicht Verdienste überhaupt ausgeschlossen werden sollen, vielmehr das Verdienen der Erwählung vorausgesetzt wird. Weil nun der Apostel Verdienste im Fleische ausschließt, so muß man — so schließt Origenes — Verdienste der Seele vor ihrer Verbindung mit dem Leibe annehmen. Diesen Gedanken hat unser

---

[1]) Comm. l. VII. n. 15; Lomm. l. c. 7, 163.

[2]) „secundum Dei propositum, qui sciens in iis religiosam mentem et salutis inesse desiderium." Comm. l. VII. n. 8; Lomm. l. c. 7, 129.

[3]) Comm. l. VII. n. 17; Lomm. l. c. 7, 175.

Exeget im Kommentar zum Römerbriefe nicht mehr so bestimmt aussprechen wollen oder der Uebersetzer hat den Passus weggelassen. Dagegen hat Origenes in früheren Erläuterungen ganz offen vorzeitliche Verdienste als Grund der Auserwählung des Jakob angeführt. „Wenn wir überhaupt einmal vorausgehende Ursachen bei den Gefäßen zur Ehre und zur Schmach annehmen, was hindert uns dann, dies auf die Seele und ihren verschiedenen Aufenthaltsort anzuwenden und zu behaupten, daß auch vorausgehende Ursachen für die Liebe gegen Jakob und den Haß gegen Esau vorhanden gewesen seien vor dem Eintreten in den Schoß der Rebekka?" [1]). Zweimal erwähnt endlich Origenes das Wort Pauli über Jakob und Esau, ohne den Grund der Erwählung anzugeben; er will den Grund nicht untersuchen und verweist auf Gottes Weisheit und Allwissenheit [2]). Nach Einsichtnahme aller Aeußerungen des Origenes, die Rom. 9, 11—13, berühren, kommen wir zu dem Schluß, daß unser Exeget sich nie den Ratschluß Gottes ohne Rücksichtnahme auf Verdienst und Würdigkeit der Menschen vorstellt, daß er in der Präexistenz der Seelen eine Erklärung finden möchte, aber diese Ansicht nicht festhält, und daß ebendarum die Uebersetzung des Kommentars an der fraglichen Stelle nicht zuverlässig ist, aber auch nicht wesentlich geändert zu sein scheint.

Nun erst können wir die weitere Erklärung des Origenes folgen lassen; die sichergestellte Anschauung desselben vom propositum Dei scientis wird das Verständnis der Auslegung erleichtern.

---

1) Philocalia, ep. 21, Lomm. l. c. 25, 187; eine andere Stelle dieser Art ist: οὐ κατατρεχόντων οὖν ἡμῶν ἐπὶ τὰ πρὸ τοῦ βίου τούτου ἔργα πῶς ἀληθὲς τὸ μὴ εἶναι ἄδικον παρὰ θεῷ . . . πρὶν ποιῆσαι τὰ ἄξια τοῦ δουλεύειν καὶ τὰ ἄξια τοῦ μισεῖσθαι; Comm. in Joan. 1, 6, bei Lomm. l. c. 1, 148; ebenso περὶ ἀρχῶν l. II. ep. 9, Lomm. l. c. 21, 300: igitur sicut de Esau et Jacob diligentius perscrutatis Scripturis invenitur, quia non est injustitia apud Deum, si ex praecedentis videlicet vitae meritis digne eum electum esse sentiamus a Deo ita ut praeponi mereatur.

2) in Genes. hom. 12 n. 4, Lomm. l. c. 8, 237: non est meum discutere; de oratione libell. 5, Lomm. l. c. 17, 104; hier sei auch noch auf eine allegorisch-moralische Deutung unseres Verses hingewiesen, die sich findet hom. 20 n. 2 in Num., Lomm. l. c. 10, 146.

3. Zu 9, 14—19 im allgemeinen [1]): Der Apostel läßt einen Gegner auftreten, der auf Grund der voraus erwähnten Darlegung eine Steitfrage aufwirft 9, 14. Vom Standpunkt dieses Gegners spricht Paulus 9, 14 und antwortet gleich hier am Anfang: „Das sei fern!“ Daher ist zu allen folgenden Einwürfen die gleiche Erwiderung hinzuzudenken: „Das sei fern!“ Der Gegner citiert also die Worte Gottes an Moses [2]) 9, 15 mit der Schlußfolgerung 9, 16, sodann den Ausspruch an Pharao 9, 17, um daraus zu beweisen, es sei nicht in dessen Macht gewesen, daß er zugrunde ging; und nach allem fügt er bei: 9, 18. Nun spricht der Apostel 9, 19: Was du da behauptest, Gegner, das will heißen, daß Gott ohne Grund die Menschen anklage und beschuldige. Denn wenn er selbst, wen er will, erwählt, und wen er will, verwirft, wer kann dem Willen dessen widerstehen, durch den alles ist? Ohne Zweifel will die Widerrede auf die Behauptung hinaus, im Menschen sei keine Wahlfreiheit und es stehe nicht in jedes einzelnen Macht, selig zu werden oder verloren zu gehen. Hierüber ist in unserer Schrift über die Willensfreiheit [3]) nach unsern Kräften alles einzeln erörtert worden, nur an weniges soll erinnert werden.

Zu 9, 15 bemerkt der Kommentar nichts.

Zu 9, 16: Diese Behauptung ist zulässig (accipitur) in dem Sinne von Ps. 126, 1: Wenn nicht der Herr das Haus baut u. s. f. und von 1. Kor. 3, 7 f.: Sonach ist weder der da pflanzt, etwas u. s. f. Die Menschen müssen Mühe und Sorgfalt anwenden, Gott aber Gedeihen und Erfolg geben; darum heißen die Menschen nichts, nicht als ob sie nichts thäten, sondern im Vergleich zu dem, was Gott thut [4]). Folgen wir dem Hinweis auf die früheren Erläuterungen, so lesen wir [5]): Auf Röm. 9, 16 stützen sich die Läugner des

[1]) Comm. l. VII n. 16, Lomm. l. c. 7, 163—166.

[2]) Hienach ist die Behauptung Mangold's irrtümlich, 9, 15 werde von Origenes als Antwort des Apostels auf den gegnerischen Einwurf 9, 14 angesehen, an die sich die gegnerische Einrede 9, 16—18 anschließe. Mangold, Römerbrief und die Anfänge der römischen Gemeinde, 1866, S. 135, Anm.

[3]) „περὶ αὐτεξουσίου“ περὶ ἀρχῶν l. III. ep. 1, Lomm. 21 in der Philokalia ep. 21, Lomm. 25, 164 ff.

[4]) Comm. l. VII. n. 16, Lomm. 7, 167.

[5]) Philoc. ep. 21, Lomm. 25, 182.

freien Willens; allein sie werden gerade durch diese Stelle widerlegt. ... Der Sinn ist vielmehr wie Ps. 126, 1. In solcher Weise reicht das menschliche Wollen nicht aus zur Erreichung des Zieles und ebenso nicht das Laufen, um gleich einem Wettkämpfer den Kampfpreis der in Christus Jesus an uns ergangenen Berufung zum Himmel zu erlangen; nur durch Gottes Mitwirkung kommt dies zur Vollendung. Aehnlich lautet 1. Kor. 3, 6. 7. In gleichem Sinne schreiben nach überstandener Seegefahr die Schiffleute mit Recht alle Rettung Gott zu und nicht ihrer Anstrengung und der Kunst des Steuermanns, nicht als ob sie nichts gethan hätten, sondern weil ein unvergleichbar größerer Anteil auf die Vorsehung Gottes als auf die Geschicklichkeit der Menschen entfällt. So ist auch in der Sache unseres Heiles gar vielfach, ja unberechenbar mehr, was Gott thut, als was wir dabei thun. Aber in welchem Sinne wird auch das Wollen Gott zugeschrieben (Philipp. 2, 13)? Daß wir Gutes oder Böses wollen, das kommt nicht von Gott, aber das Wollen, wie auch das Laufen, überhaupt. Vom Schöpfer haben wir wie das Leben, so auch das Willensvermögen erhalten; wir aber gebrauchen den Willen zum Guten und Bösen[1]). Auch bei der Erklärung von Ps. 126, 1 erinnert Origenes an Röm. 9, 16 und bemerkt: Weil unser Wollen und Laufen nichts ist im Zusammenhalt mit dem Erbarmen Gottes, deshalb muß man als Ursache des Guten viel mehr das Erbarmen Gottes als das menschliche Wollen und Laufen bezeichnen[2]).

Zu 9, 17: Da Gott die Willensentschließung und Willensbeschaffenheit eines jeden Menschen nicht nur weiß, sondern voraus weiß, so macht er in seiner gütigen und gerechten Weltregierung von der Neigung und Willensrichtung eines jeden Gebrauch, um ihn entsprechende Werke vollbringen zu lassen, gleichwie ein kluger Hausvater seine Untergebenen je nach deren Geistes- und Willensrichtung zu verschiedenen Dienstleistungen verwendet. So wird auch ein König im Falle einer Empörung die Hauptschuldigen auserwählen und schwer züchtigen, um die anderen zu bessern; wenn er nun über den

---

[1]) Lomm. l. c. 25, 185.
[2]) Selecta in Ps., Lomm. 11, 451.

ärgsten Missethäter, der keinen Besserungsversuch mehr verdient, die Todesstrafe beschlossen hat, kann er ihn zu den andern, die durch dessen Hinrichtung gebessert werden sollen, schicken und zu ihm sagen: Gerade dazu habe ich dich erweckt u. s. f. Es heißt nicht: dazu habe ich dich erschaffen (feci); sonst würde die Schuld auf den Schöpfer zurückzufallen scheinen; sondern: dazu habe ich dich erweckt, dazu nämlich, daß durch deine Bosheit, die du selbst verschuldet, andern eine heilsame Lehre, dir selbst aber zum abschreckenden Beispiele für die Nachwelt ein denkwürdiger Untergang zuteil werde[1]).

Zu 9, 18 und 19: Diesen Satz scheint der Gegner aus Exod. 4, 21 herzunehmen, wo es heißt: Ich werde das Herz des Pharao verhärten, daß er das Volk nicht ziehen läßt. Das Herz des Pharao wurde aber auf folgende Weise verhärtet. Gott wollte die Strafe nicht voll und plötzlich über ihn verhängen. Denn obgleich seine Bosheit das höchste Maß erreicht hatte, so hatte ihm dennoch Gott in seiner Langmut die Möglichkeit der Bekehrung nicht ausgeschlossen. Deshalb ging er zuerst mit gelinderen, dann mit schweren Strafen gegen ihn vor. Gott that dies aus Geduld, jener aber ward eben dadurch verhärtet bis zum Trotze und zog sich nur noch größeren Zorn zu nach dem Worte des Apostels Röm. 2, 45. Demnach verhärtet Gott nicht, wen er will, sondern wer der Langmut nicht nachgeben will, wird verhärtet. Darum ist die Frage 9, 19 überflüssig. Dem Willen Gottes widersteht freilich niemand; aber wir müssen wissen, daß der Wille Gottes recht und gerecht ist. Daß wir nämlich gut oder schlecht sind, das hängt von unserm Willen ab; zu welcher Züchtigung aber der Böse und zu welcher Auszeichnnng der Gute bestimmt werde, das hängt von Gottes Willen ab[2]).

Eingehend wird auch über 9, 18 gehandelt in der Philokalia Kap. 21: Auf Röm. 9, 18 stützen sich die Gegner und leiten daraus ab, durch den Willen Gottes sei von vornherein der eine Mensch von Natur aus gut, der andere von Natur aus bös. Aber gerade durch diese Stelle werden sie schlagend widerlegt. Denn wozu brauchte

[1]) Comm. l. VII. n. 16. Lomm. 7, 167—170.
[2]) Comm. l. VII, n. 16. Lomm. 7, 171.

Gott überhaupt noch zu erbarmen oder zu verhärten, wenn die Naturen aus sich schon gut oder böse sind? Gott verhärtet, nicht in der Absicht zu verhärten, sondern durch seine gute Absicht, indem er Langmut übt und zur Besserung mahnt; nur durch die seiner guten Absicht entgegengesetzte Bosheit tritt thatsächlich aus der eigenen Schuld der Sünder die Verstockung in der Sünde ein. Diese entgegengesetzte Wirkung einer und derselben Ursache zeigt sich ja auch beim Regen — nach Hebr. 6, 7 —, der auf bebautem Boden Segen und gute Früchte hervorbringt, auf unbebautem Felde Dornen und Disteln. Auch der Regen könnte in Wahrheit sagen: Ich habe die Früchte und die Disteln hervorgebracht. Er hat beides Entgegengesetzte hervorgebracht, aber der eigentliche Grund lag in der verschiedenen Beschaffenheit des Bodens. Ebenso könnte die Sonne sagen: Ich schmelze und verhärte, in Bezug auf das Wachs und den Lehm. So brachte auch in Aegypten die eine wirkende Ursache — die Wunder, die Gott wirkte — entgegengesetzte Wirkung hervor: Verstockuug bei den einen, Gehorsam bei den andern. In gleicher Weise sagt zuweilen im gewöhnlichen Leben ein nachsichtiger Herr zu seinem faulen, untreuen Diener: Ich habe dich schlecht gemacht, ich bin schuld an diesen deinen Vergehungen, nämlich durch meine Milde und Nachsicht. Daran erinnert Paulus Röm. 2, 6. 7[1]). Wenn der Apostel in den Versen 18 und 21 die Willensfreiheit läugnete, widerspräche er sich selbst, vgl. z. B. 2. Kor. 5, 10; 2. Tim. 1, 16—18; 2. Tim. 2, 20. Das wird aber Niemand zu behaupten wagen! Wie könnte er noch das Gute loben, das Tadelnswerte rügen[2])? Bei der Erklärung des Buches Exodus bemerkt Origenes: „Der Wechsel in der hl. Schrift ist gewiß nicht zufällig. Exod. 4, 21 und 7, 3 heißt es: ich werde verhärten; 7, 13: das Herz verhärtete sich; 9, 12 und 14, 8: der Herr verhärtete. Ich nun bekenne mich zu wenig fähig, die Geheimnisse der göttlichen Weisheit zu ergründen. Aber Paulus, vom hl. Geiste erleuchtet, setzt Röm. 2, 4 offenbar selbstverschuldete Verhärtung voraus, ein anderesmal, Röm. 9, 19 löst er die aufgeworfene Frage nicht, sondern weist sie

---

[1]) Lomm. 25, 171.
[2]) Lomm. 25, 186.

durch apostolische Autorität ab, indem er es nicht für würdig hielt, die Lösung derartiger Geheimnisse dem Papier und der Tinte anzuvertrauen" [1]). Nochmal spricht sich Origenes sehr ausführlich über die Verhärtung des Pharao aus bei der Erklärung von Exod. 10, 27 [2]), aber das Vorstehende genügt völlig zur Klarstellung der Anschauung unsers Auslegers.

Zu 9, 20 und 21: „Gleichwie im Evangelium (Matth. 21, 23; Mark. 11, 28; Luk. 20, 2) anmaßende Fragesteller vom Herrn auch nicht einer Antwort gewürdigt wurden, so ist auch an unserer Stelle der Apostel ungehalten über so anmaßende Fragen und schlägt solchen Uebermut durch die Antwort nieder: Der Mensch ist Gott gegenüber, was der Thon dem Töpfer gegenüber. Gerade wie wenn ein Knecht aus Widerwillen gegen eine aufgetragene Arbeit von seinem Herrn vorerst Rechenschaft forderte: „Wozu befiehlst du, daß dies geschehen soll? Für wen ist es von Nutzen? für wen notwendig?" Welche Antwort würde der anmaßende Knecht eher verdienen als diese: „Du, wer bist du denn, daß du mit deinem Herrn rechtest? So hat dein Herr beschlossen, so will er es." Dagegen glaube ich nicht, daß ein treuer und verständiger Diener, wenn er fragen würde, um die Weisheit seines Herrn zu erkennen und zu bewundern, die gleiche Antwort erhalten würde. So dürfen denn auch wir nur aus frommem Verlangen und mit demütigem Glauben die Geheimnisse Gottes in der hl. Schrift erforschen; vgl. Daniel 9, 23 und Joh. 5, 39. Der Töpfervergleich findet sich auch bei Jerem. 18, 1—6 und Sap. (d. i. Sirach) 27, 5. Der Sinn unserer Stelle ist: Es hat Gott Gewalt über uns wie der Töpfer über den Thon u. s. f. Soviel möge dir auf die anmaßende Gegenrede gegen Gott genügen. An einer anderen Stelle, wo Paulus keinen frechen Gegenredner hat, erklärt er die Verschiedenheit der Gefäße näher und gibt den Grund der Verschiedenheit an (2. Tim. 2, 20. 21): In einem großen Hause sind nicht nur goldene und silberne Gefäße u. s. w. Es folgt daraus: Wer sich nicht reinigt und nicht durch Buße die Sündenmakeln abwischt, der ist ein Gefäß zur Schmach.

---

1) hom. 4 n. 2 in Exodum, Lomm. 9, 36.

2) Philocalia, cap. 27, Lomm. 25, 263—278.

Wenn er aber dazu die Bosheit steigert und in seiner Sinnesverstockung und in seinem unbußfertigen Herzen die Bekehrung überhaupt verschmäht, dann wird er nicht mehr ein Gefäß der Schmach, sondern auch des Zornes sein. Hieraus erklärt sich auch Röm. 9, 19. Jakobs Seele hatte nämlich sich gereinigt, die des Esau war nicht so rein [1]).

In der Philokalia findet sich zu 9, 21 Folgendes: „Gleichwie dem Töpfer eine und dieselbe Thonmasse vorliegt, woraus die Gefäße zur Ehre und zur Unehre hervorgehen, so liegt auch Gott die gleiche Natur jeder Seele vor; der Stoff (ὕλη) der vernunftbegabten Einzelwesen ist ein und derselbe, nur vorausgehende Ursachen haben bewirkt, daß die einen Gefäße zur Ehre, die andern aber Gefäße zur Schmach geworden sind“ [2]). Ebendarum widerlegt Origenes die Annahme verschiedener Naturen bei den Menschen aus 9, 21: „Es ist die Rede von einem Stoffe (ἓν φύραμα), aber auch abgesehen davon von einem Bildner und von Schaffen (ποιεῖν). Nun kann weder ein guter Bildner auch schlechte, noch ein schlechter auch gute Naturen erschaffen. Die Gegner mögen also ein gutes oder böses Wesen als Bildner (δημιουργός) ansehen, in beiden Fällen ist die Annahme verschiedener Naturen unhaltbar“ [3]).

In der Philokalia ausgelassen und nur in der lateinischen Uebersetzung erhalten ist der Satz: „Gemäß unserer Behauptung hingegen, wonach Gott wegen vorausgehender Ursachen Gefäße zur Ehre oder zur Unehre macht, wird bei keinem Menschen die Anerkennung der göttlichen Gerechtigkeit beeinträchtigt“ [4]). — Den unmittelbar folgenden Satz hat auch die Philokalia wieder: „Es kann sonach ein Gefäß der Ehre, das für jetzt ein solches wurde wegen früherer guter Werke, für eine andere Lebenszeit (εἰς ἕτερον αἰῶνα) wieder ein Gefäß der Unehre werden, weil es nicht die einem Gefäß der Ehre geziemenden Werke thut; und umgekehrt kann ein Gefäß, das wegen der Handlungen vor diesem Leben zur Unehre bestimmt ward, nun gute Werke vollbringen und um dieser willen bei der

[1]) Comm. l. VII. n. 17, Lomm. 7, 171 ff.
[2]) Philoc. cap. 21. Lomm. 25, 188.
[3]) ibid.
[4]) de principiis l. III, cap. 1; Lomm. 21, 301.

neuen Schöpfung ein Gefäß der Ehre werden nach 2. Tim. 2, 20. Das letztere mochte bei den Israeliten, das erstere bei den Aegyptern und Idumäern zutreffen"[1]. Nach dem wieder nur von der lat. Uebersetzung, wie auch von Hieronymus überlieferten Schlußsatze kann dieser sittliche Umwandlungsprozeß bei der nämlichen Seele unzähligemal sich wiederholen, bis sie den höchsten Grad sittlicher Vollendung oder Schlechtigkeit erreicht hat[2]. Am bündigsten faßt Origenes seine Ansicht zusammen in dem Schlußworte der Abhandlung über den freien Willen: „Wenn der Apostel die Zubereitung der Gefäße zur Ehre oder zur Unehre einmal ganz unserer Thätigkeit (2. Tim. 2, 21), ein andermal (Rom. 9, 21) ganz Gott zuzuschreiben scheint, so widersprechen sich beide Stellen nicht; es müssen vielmehr beide Aussprüche mit einander verbunden und aus ihrer Ausgleichung der vollkommene Sinn abgeleitet werden. Weder reicht, was wir thun, aus ohne den Einfluß Gottes, noch übt der göttliche Einfluß einen Zwang auf uns aus, sondern auch wir müssen zum Guten etwas beitragen. Weder hängt es von uns allein ab, indem erst Gott uns je nach Verdienst zur Ehre oder Unehre bestimmt, noch von Gott allein, der ja zur Grundlage des Unterschiedes unsere Willensrichtung macht, inwiefern diese zum Besseren oder Schlechteren hinneigt"[3].

Endlich gehört hierher, was wir bei der Erklärung von Num. 16, 50 lesen: „Nach 2. Tim. 2, 20 ist das Gefäß, welches zur Ehre oder zur Unehre wird, und der, durch den es so wird, derselbe Mensch. Wenn unser Geist irdisch gesinnt ist, werden wir auch ein irdenes Gefäß. Vielleicht wird aus diesem Grunde jener Fragesteller Rom. 9, 19 so vom Apostel abgewiesen, als sei er dem Lehm und Thon gleich, Rom. 9, 20, 21, weil er nämlich bei seinem irdisch gesinnten

---

[1]) Demnach bezieht Origenes die vorzeitlichen Verdienste auf die verschiedene Bestimmung in *diesem* Leben, in welchem wieder jeder mit Hilfe der Gnade eine höhere Bestimmung für das künftige Leben verdienen kann, nicht aber auf die Prädestination; in letzterem Falle hätte das jetzige Leben gar keine Bedeutung für das künftige. So hat den Origenes falsch verstanden Oudin, tract. theol. I, p. 300.

[2]) l. c. Comm. 21, 301; Hieron. in ep. ad Avit. dem Sinne nach übereinstimmend.

[3]) Philoc. cap. 21; Lomm. 25, 189.

Geiste über jene großen Wahrheiten fragt, die er doch nicht fassen kann"[1]).

Zu 9, 22: Im Kommentar macht Origenes auf die unvollendete Satzkonstruktion aufmerksam und hält für gut, die einleitende Konjunktion außer Acht zu lassen; den Sinn des Verses gibt er so: „Indem Gott die Ungläubigen und Widerspenstigen aufrecht erhält und geduldig erträgt, macht er den Menschen seine Langmut und seine Macht kund, seine Langmut, indem er sie lange trägt und zusieht, ob sie vielleicht zu sich kommen und sich bekehren; seine Macht, indem er zuweilen straft und die Frevelthaten nicht ganz und gar ungestraft hingehen läßt"[2]). Bei der Erklärung von Matth. 28 wird unser Vers auf die Juden angewendet: „Die Herzenshärte der Juden wurde durch Zeichen und Wunder nicht gebrochen, nicht einmal auf die Meldung der Grabeswächter glaubten sie. Gottes Langmut ertrug diese Gefäße des Zornes, bereitet zum Untergang, damit das Heil den Heiden zukomme"[3]). In der Erklärung zu Jerem. 50, 25 werden unter vasa irae die unwürdigen Glieder der Kirche verstanden. „Außerhalb der Kirche gibt es keine Gefäße des Zornes, sondern nur geringere Gefäße. Es sind Diener, die den Willen des Herrn nicht kennen und deshalb ihn nicht erfüllen. Wer in die Kirche eintritt, ist entweder ein Gefäß des Zornes oder ein Gefäß des Erbarmens. Wer außer der Kirche steht, ist weder das eine noch das andere, sondern das Gefäß zu irgend einem andern Zwecke, jedoch zur eigenen Unehre. Im Hause Gottes aber gibt es keine Brauchbarkeit zur Unehre mehr, sondern der Sünder ist zu gar nichts mehr nütze, ist ein vas irae"[4]). Im Kommentar zum Exodus erklärt Origenes Röm. 9, 22 nach Röm. 2, 4, so daß Gott durch seine Langmut die Gefäße des Zornes sozusagen selbst gemacht habe, indem die Verstockung durch die Wunderthaten Gottes bewirkt erscheint[5])

---

1) hom. IX. n. 6 in Num., Lomm. 10, 84.
2) Comm. l. VII. n. 18, Lomm. 7, 176.
3) Lomm. 5, 84.
4) hom. 20 in Jerem., Lomm. 15, 396.
5) fragmenta commentariorum in Exod., Comm. 8, 314.

Zu 9, 23 und 24: „An den Gefäßen des Erbarmens, d. h. an jenen, die sich gereinigt haben von allem Schmutz der Sünde, wovon niemand frei ist, wenn er auch nur einen Tag lebt (Job. 11, 5), macht er offenbar die Reichtümer seiner Herrlichkeit; und diese Gefäße hat er nicht durch einen unbegründeten (= unverdienten) und zufälligen Gnadenerweis, sondern weil sie sich selbst von genanntem Schmutze gereinigt hatten, zur Herrlichkeit bereitet. Nun fährt Paulus weiter: quos et vocavit nos statt sicut nos, quos vocavit. Das Vorhergehende scheint er nämlich auf Pharao, der ein Gefäß des Zornes war, und auf die Söhne Israels, welche Gefäße des Erbarmens waren, bezogen zu haben. Nun aber führt er einen ähnlichen Fall an und nennt die aus Juden und Heiden berufenen Christen Gefäße des Erbarmens. . . . Wie damals die Juden, verachtet und verstoßen von den Menschen, bei Gott Erbarmen erlangten, so ist es jetzt dem Heidenvolk ergangen, das von jenen, die ihrer Beschneidung sich brüsteten, mißachtet und für rettungslos gehalten wurde. . . . Aber wir müssen nun auch als Kinder des Lichtes und Söhne Gottes wandeln, eingedenk der Mahnung des Apostels Rom. 11, 21“ [1]).

C. Kritik der Exegese des Origenes zu Rom. 9, 14—23.

1. Licht= und Schattenseiten. Aus dem sicher erkannten Zusammenhang und Inhalt des Ganzen, aus der Grundidee eines Schriftstücks läßt sich erst der vom Verfasser beabsichtigte Sinn der einzelnen Sätze und Worte feststellen, — das war hermeneutisches Grundprinzip der antiochenischen Exegetenschule [2]). Allein das Verständnis des Zusammenhangs setzt auch wieder umgekehrt die Behandlung des Einzelnen, die Untersuchung über Sinn und Bedeutung der Wörter und Wendungen voraus; in dieser Vorarbeit zu einer wahrhaft wissenschaftlichen Exegese bewegt sich des Origenes exegetische Thätigkeit, liegt sein exegetisches Verdienst. Er erläutert das Einzelne, wendet dabei eine oft kleinliche Genauigkeit an, aber er

---

[1]) Comm. l. VII. n. 18, Comm. 7, 178.

[2]) Vgl. Kihn, Theodor von Mopſ. und Junilius, S. 121.

bleibt dabei stehen, steigt nicht zur Erfassung des Gedankenganges auf. Er betrachtet fast jeden in sich abgeschlossenen Gedanken ohne Rücksicht auf Fortschritt und Verknüpfung der Gedanken rein für sich, entwickelt an dem ihm heilig geltenden Schriftworte mit erstaunlichem Tiefsinn eine Fülle von spekulativen oder moralischen Gedanken, zeigt insbesondere eine wunderbare Belesenheit in den hl. Schriften durch Anhäufung von Parallelstellen — ohne die heutigen Hilfsmittel einer Konkordanz —; er weiß durch passende und lehrreiche Beispiele und Vergleiche seine Auffassung zu veranschaulichen, durch einen leichten und anmutigen, nur zuweilen etwas breiten Stil die Darstellung zu beleben, so daß seine Ausführungen auch da uns gefallen, wo wir seinen Ansichten nicht zustimmen. Beginnen wir mit seiner schwächsten Seite!

2. Verfehlt wurde von Origenes der Grundgedanke und logische Zusammenhang unsres Abschnittes; denn a) 9, 6—13 will Paulus nicht die subjektive Heilsbedingung, d. i. die Notwendigkeit des Glaubens beweisen, sondern ganz prinzipiell die Gratuität des messianischen Heiles[1]); b) total verkehrt ist die Auffassung der Verse 15—18 als fortgesetzte Gegenrede eines Fatalisten; es sprechen dagegen: α) sprachliche Gründe; nach paulinischem Sprachgebrauch folgt auf das „es sei ferne“ regelmäßig die Begründung der Abweisung, so Röm. 3, 4; 6, 2; 6, 15 ff.; 7, 7; 11, 1; das γὰρ 9, 15 wäre recht ungeschickt zur Fortsetzung der Gegenrede, es begründet vielmehr das unmittelbar Vorausgehende; 9, 19 wäre im Sinne des Origenes Präsens oder Aorist statt des Futur zu erwarten; das οὖν 9, 19 führt wie so oft (Röm. 3, 1; 3, 31; 4, 1; 6, 1; 6, 15; 7, 7; 7, 15) eine neue Objektion ein; β) logische Gründe; die Digression wäre ohne alle Verbindung mit dem Zusammenhang; es würde nicht die Notwendigkeit des blinden Schicksals verteidigt, sondern daß Gott wirklich ungerecht ist; Paulus mußte die anstößige Einwendung, Gott sei ungerecht, auch zurückzuweisen versuchen; die Thatsache, daß Gott rügt und straft, ist das stärkste Argument gegen den Fatalismus, der Gegner hätte also seine Sache sehr ungeschickt bekräftigt; γ) geschichtliche Gründe; als fatalistische Gegenrede gefaßt,

[1]) Vgl. oben die grundlegende Einleitung, Seite 29 ff.

leidet die Beweisführung 9, 15—18 an einem Anachronismus; Origenes ist so befangen in den Geist seiner Zeit und die philosophisch-theologischen Streitpunkte, die er vor sich hatte, daß er dem Apostel die gleiche Rolle eines Verteidigers der Willensfreiheit zuteilt; c) 9, 20—24 betrachtet Origenes lediglich als Lösung der 9, 14—18 vom Gegner erhobenen und 9, 19 vom Apostel selbst zusammengefaßten Schwierigkeiten, ohne auf die ursprüngliche 8, 6 a aufgeworfene Schwierigkeit Bezug zu nehmen; nach dem Vers 23 erwartet man die Bemerkung, der Apostel komme wieder auf sein Thema 9, 6 zurück; doch nein, bei Origenes hat Paulus kein solches zusammenhängendes Thema und Vers 24 dient zur weiteren vergleichsweisen Erläuterung des vorher von Pharao und den Israeliten Gesagten.

3. Mangelhaft, nicht erschöpfend ist die Erklärung zu 9, 16—18.

a) Den Satz 9, 16 läßt Origenes insoweit gelten, als Gott α) das Vermögen zu wollen und zu wirken gegeben hat und β) nachdem wir selbst uns frei für das Gute oder Böse entschieden haben, unserm Wollen und Streben zu Hülfe kommen muß und unberechenbar mehr thut als wir selbst dabei thun, so daß unser Wollen und Laufen nichts ist im Zusammenhalt mit dem Anteil, den die Gnade Gottes an unsern guten Werken und an unserm Heile hat. Diese Auffassung entspricht aber weder exegetisch, da Paulus das menschliche Wollen und Laufen bei solchen besonderen Gnadenerweisen, wie bei der Auserwählung zum göttlichen Bundesvolke, ganz ausschließen will, noch — in der allgemeinen Anwendung auf die Gnade — dogmatisch, indem die gratia praeveniens ausgeschlossen ist.

b) 9, 17 wird von Origenes nicht als Beweisgrund zu 9, 18, sondern für sich als neue Beweisstelle des fatalistischen Gegners betrachtet und der wahre Sinn dahin erklärt, daß Gott über den bereits verstockten Pharao nach seiner Weisheit verfügt habe. Diese Auslegung klingt recht ansprechend, wird aber weder dem Sinne des Originals noch der Absicht des Apostels gerecht; dort (Exod. 9, 16) ist nicht vom Vollzug, sondern vom Aufschub der Strafe die Rede und hier Rom. 9, 18 leitet Paulus das Verhärten daraus ab, faßt

also 9, 17 im Sinne einer indirekten Verhärtung, des Eintretenlassens in den Zustand der Verstockung.

c) 9, 18 ist dem Origenes eine von 9, 17 unabhängige, aus Exod. 4, 21 gemachte Schlußfolgerung des Gegenredners, die unser Exeget nicht gelten läßt[1]). Er kennt nur die reine Zulassung oder vielmehr das Eintreten der Verhärtung trotz der besten Absichten Gottes, wie das die Gleichnisse vom Regen und Sonnenschein veranschaulichen. Daß Gott den Sünder durch unmittelbare Einwirkung auf dessen Willen auch umgestalten könnte, dies aber unterläßt, wann es ihm beliebt, — war dem Origenes eine fremde Anschauung. Er scheint überhaupt keine innerlich den menschlichen Willen erfassende und zur freien Selbstbestimmung hinführende Gnade zu kennen. Nach Origenes ist der Mensch einzig und ausschließlich die Ursache der Verhärtung, aber gerade das Gegenteil muß dogmatisch festgehalten werden, daß in letzter Instanz Gott die Ursache der Verhärtung ist, indem er sie verhindern könnte, wenn er wollte. Und diesen dogmatischen Satz hat auch Paulus an unserer Stelle im Sinne. Demnach sind des Origenes Ausführungen über den Verhärtungsbegriff zwar nicht ohne Wert und für die Folgezeit nicht ohne Einfluß, aber zum Verständnis unsers paulinischen Textes unbrauchbar und dogmatisch unhaltbar.

4. Brauchbar ist großenteils die Erklärung unsers Auslegers zu 9, 20—23. Ganz richtig bemerkt er, daß 9, 20 f. keine Widerlegung, sondern Abweisung des anmaßenden Gegners enthalten, daß die gebrauchten Bilder dem A. T. entnommen sind und in schärffter Weise menschliche Ueberhebung abfertigen. Diese Auffassung ist sehr annehmbar, vom Standpunkte des Origenes aus freilich insoferne wunderlich, als der fatalistische Gegner damit nicht abgefertigt, sondern zufriedengestellt wäre. Denn 9, 21 enthält die Grundthese aller fatalistischen Theorien. Sonach hat unser Erklärer richtig bestimmt, was 9, 20 f. an ihrer Stelle bezwecken sollen; was sie aber, für sich betrachtet, besagen, in welchem Sinne 9, 21 dogmatisch zulässig ist, hat Origenes verfehlt. Er nimmt nämlich an, daß ein

[1]) Non ergo, quem Deus vult, indurat, sed qui patientiae obtemperare noluerit, induratur (Comm. VII. 16, Lomm. 7, 171).

sittlicher Unterschied vorhanden sein müsse, wenn Gott Gefäße der Ehre und der Unehre macht; diese Annahme setzt dem Walten der Gnade zu enge Schranken. Noch verkehrter verfährt er, wenn er auf vorzeitliche Verdienste zurückgeht. Näher kommt er der Wahrheit, wenn er sagt, daß Röm. 9, 21 durch 2. Tim. 2, 20 nicht einfach erläutert und gelöst, sondern ergänzt werde[1]). 9, 22 f. hat Origenes richtig erklärt[2]), obgleich er, statt aus dem εἰ δὲ die logische Verbindung mit dem Vorausgehenden abzuleiten, seinem Fehler der Nichtbeachtung des Zusammenhangs getreu die beiden Verbindungspartikeln einfach streicht.

5. Die dogmatische Prüfung der Erklärungen des Origenes ergibt, daß er sich zuweilen stark semipelagianistisch auszudrücken scheint. Immer finden wir menschliches Verdienst vorausgesetzt bei Empfang der Gnade und Erreichung des Heiles. Es fragt sich, was unser Exeget unter „Verdienst" streng verstanden hat. Da er die Freiheit verteidigt — nicht gegen die Gnade, wie es der spätere Semipelagianismus that, sondern — gegen die falsche Gnosis, so ist immerhin möglich, daß er das von der Freiheit Geleistete in einem ganz uneigentlichen Sinne Verdienst nennt. Und deutet er nicht durch die Hervorhebung der unberechenbar, über alles Verhältnis größeren Bedeutung der Gnade (vgl. zu V. 16) gegenüber unserm Thun an, daß er unter seinem „Verdienste" weder die causa efficiens noch die causa positive disponens, sondern etwa die dispositio mere negativa verstehe[3]). Das Dogma von der Gnade war ihm so unentwickelt, daß er die der Häresie entgegenzusetzende wahre Behauptung: „Der Mensch wirkt sein Heil frei" für identisch hielt mit dem

[1]) Phil. c. 21, Lomm. 25, 189.

[2]) Mit Unrecht zählt Reithmayr, Komm. z. R. S. 522 den Origenes mit Estius, Toletus u. a. zu jenen Auslegern, die der Langmut Gottes 9, 22 nicht die Erwartung der Bekehrung, sondern den Aufschub des Strafvollzugs zuschreiben. Origenes gibt deutlich als nächsten Zweck der Langmut die Erwartung der Besserung an, vgl. oben, seine Auslegung paßt also genau zu der von Reithmayr angeführten „sachgemäßeren" zweiten Auslegung.

[3]) Vgl. Wörter, a. a. O. S. 264: „Der Mensch müsse die Gnade verdienen, heißt bei Origenes nichts anderes, als der Mensch müsse durch eigenen freien Willen sich empfänglich machen für die Gnade, dürfe die Gnade nicht nichtwollen, dürfe sein Herz gegen die Gnade nicht absperren."

Satze: „Der Mensch verdient sein Heil.“ Die Identificierung der Begriffe „frei wirken“ und „verdienen“ beruht aber darauf, daß Origenes eine innerliche Einwirkung der Gnade nicht recht erkannte und ebensowenig den Unterschied der natürlichen und übernatürlichen Ordnung völlig zu würdigen wußte[1].

6. Des Origenes positive Verdienste um die Exegese zu Röm. 9, 14—23 lassen sich dahin zusammenfassen: a) er hat durch seine umfangreichen Erläuterungen, anschauliche Erklärungen, zahlreiche Parallelstellen, durch die anziehende Darstellung die weitere Erforschung erleichtert, zum genaueren Studium, vielfach zur Kritik herausgefordert; b) er hat durch die Auslegung des Einzelnen das Verständnis des Ganzen wenigstens angebahnt; er hat eine notwendige Vorarbeit geliefert, die als solche mangelhaft ausfallen mußte; c) seine klaren, verständlichen Erörterungen der Begriffe des Erbarmens (9, 16), der Verhärtung (9, 18), der Strafverfügung (9, 17. 23) und der Gefäße (9, 21) boten den späteren Kommentatoren erläuterndes Material und werden uns öfter wieder begegnen; d) seine Auffassung der Verse 9, 20—23 gibt uns einen nicht zu unterschätzenden Beitrag zur Gewinnung eines allseitig befriedigenden Verständnisses des strittigen Abschnittes Röm. 9, 14—23.

7. An Origenes als das Haupt der alexandrinischen Schule schlossen sich seine unmittelbaren und mittelbaren Schüler an[2]. Doch besitzen wir von denselben keine Erklärung zum Römerbrief bis auf Cyrill von Alexandrien und dieser fällt über unsern Zeitraum hinaus. Aber auch im Abendlande wurden die Schriften des Origenes studiert und so sein Einfluß verbreitet. Hilarius von Piktavium, Viktorin, Eusebius von Verc., Hieronymus übersetzten oder studierten seine Werke. Selbst die Antiochener, die in der Methode der Schriftauslegung einen andern Weg einschlugen, hatten seine Kommentare wenigstens vor sich. Von Theodor von Mopsuestia

---

[1]) Einen wesentlichen Unterschied zwischen Natur und Gnade spricht Origenes aus bei der Erklärung von Röm. 9, 21: „Nicht wir machen uns einfach zu Gefäßen der Ehre, sondern Gott bestimmt uns, wenn wir die Bedingung erfüllen, zur Ehre“ (Phil. c. 21, Lomm. 25, 189).

[2]) Vgl. Kihn, Antioch. Schule, S. 192.

glaubt dies Swete[1]) bestimmt nachweisen zu können. An einem bedeutenden Einflusse unsers alexandrinischen Meisters auf die weitere Entwicklung der Exegese des paulinischen Abschnittes konnte es also nicht fehlen.

2.

Theodor von Mopsuestia († 428).

A. Vorbemerkungen.

1. An den großen Kommentar des Hauptvertreters der alexandrinischen Schule reihen wir die gleichfalls umfangreichen Auslegungen von zwei hervorragenden Vertretern der antiochenischen Schule, des Theodor von Mopsuestia und des Johannes Chrysostomus. Der tiefgehende Gegensatz beider Schulen in der Schriftauslegung[2]) tritt freilich in der Exegese des A. T., besonders der Weissagungen, schärfer hervor; allein der zu Grunde liegende Unterschied der nüchtern-reflektierenden Verstandesrichtung bei den Antiochenern gegenüber der ideal-mystischen Geistesrichtung der Alexandriner wird uns auch hier in die Augen fallen. Der Bedeutung nach entspricht dem Origenes hier in Antiochia Diodor von Tarsus, der Lehrer unserer beiden Exegeten Theodor und Chrysostomus. Wie Origenes war auch Diodor ungemein produktiv; er erklärte gleichfalls fast alle biblischen Bücher[3]); allein von seinen Kommentaren sind nur Fragmente erhalten. Auch zum Römerbrief finden sich einige solche Fragmente[4]), jedoch nicht zu unserm Text. Aus der Vergleichung dieser Fragmente mit den Erläuterungen Theodors sieht man[5]), daß letzterer sich enge an seinen Lehrer angeschlossen hat. Wir stellen den Theodor dem etwas früheren Chrysostomus voran: a) weil an Theodor der

---

[1]) Theodori Mops. in ep. P. comm. by Swete, Cambridge 1880, p. LXXI, LXXVII.

[2]) Vgl. Kihn, a. a. O. S. 29 f.; 173; Kihn, Theodor und Junilius als Exegeten, S. 20—33.

[3]) Vgl. Kihn, Antioch. Schule, S. 57.

[4]) Zu Röm. 5, 16; 6, 5; 7, 5; 7, 8; 7, 22; 8, 19. 24; 9, 3; siehe Cramer, Catenae Graecorum Patrum VI., Oxonii 1844.

[5]) Vgl. Swete, a. a. O. LXXII.

Charakter der antiochenischen Schule reiner ausgeprägt ist, während Chrysostomus die Einseitigkeit vermeidend einen Mittelweg einschlug; b) weil Theodors Erklärung unsers Textes eine Uebergangsstufe bildet zu der formell wie materiell vollendeteren Auslegung des Chrysostomus.

2. Theodor, Bischof von Mopsuestia, einer der fruchtbarsten Schriftsteller seiner Zeit, in der syrischen Kirche der interpres κατ' ἐξοχήν genannt, erklärte das A. u. N. T. mit Ausnahme der großen Propheten und des Evangeliums nach Markus. Man hatte von seinen Werken nur Fragmente, bis Kardinal Mai den fast vollständigen Kommentar Theodors zum Römerbrief und zu den 12 kleinen Propheten auf Grund zweier Codices des Vatikan herausgab [1]).

3. Theodors exegetischer Standpunkt ist durch den Charakter der antiochenischen Schrifterklärung bestimmt; er folgt der historisch-grammatischen Auslegungsmethode und verfährt rationell, jedoch nicht rationalistisch. Sein dogmatischer Standpunkt ist bedingt durch irrige dem Pelagianismus verwandte Anschauungen in der Anthropologie; durch starke Betonung der menschlichen Freiheit beeinträchtigt er die Lehre von der Gnade und Prädestination; seine den Nestorianismus anbahnende Irrtümer in der Christologie kümmern uns hier nicht.

B. Exegese zu Rom. 9, 14—23.

1. Ueber Anlaß und Zweck des Briefes berichten uns die Fragmente des Kommentars zwar nicht in einem Vorwort, aber aus einzelnen Bemerkungen [2]) schließen wir, daß Theodor ähnlich wie Hieronymus und Augustin den allgemeinen Zweck voraussetzt, Heidenchristen und Judenchristen zu versöhnen und im christlichen Glauben

---

[1]) Migue, patrol. curs. compl. ser. gr. tom. 66; Swete a. a. O. veröffentlichte in zwei Bänden die aufgefundene lateinische Uebersetzung der Kommentarien des Theodor zu anderen paulinischen Briefen.

[2]) Zu Rom. 14, 1: τοῦτο πάλιν πρὸς τοὺς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν λέγει οἳ διέπτυον τοὺς ἀπὸ Ἰουδαίων τῆς νομικῆς παρατηρήσεως ἕνεκεν. Zu 15, 15: οὐ καινόν τι διδάσκειν ὑπισχνούμενος οὐδὲ ὅπερ ἔγνωτε παρὰ Πέτρου, εἰς ὑπόμνησιν δὲ τῶν προειληφότων ἄγων ὑμᾶς. Migue l. c. 66, 869 f.

zu befestigen. Gegenstand von Röm. 9 ist die Berufung zur gottgewollten Religion (εἰς εὐσέβειαν); diese Berufung vollzieht sich durch Gnade an den Würdigen und war vorgebildet durch die Erwählung der Patriarchen; 9, 14—23 ist eine Digression und enthält die Widerlegung naheliegender Schwierigkeiten bezüglich der freien Willensentscheidung des Menschen, aber 9, 24 „kehrt der Apostel zu seinem Thema zurück.“ Die Digression zeigt folgende Gliederung. 9, 14: Das Verfahren Gottes ist nicht ungerecht. 9, 15—18: Einwürfe: Doch! Nach einigen Schriftworten handelt der Mensch nicht frei und Gott verfügt unbedingt. 9, 19: Zusammenfassung der Einwürfe: Das heißt Gott tadelt, obwohl ihm niemand widersteht? 9, 20—23: Widerlegung: 9, 20a: Du widersprichst, also widerstehst du. 9, 20b: Kein Geschöpf klagt den Schöpfer wegen der empfangenen Natur an. 9, 21: Bei Naturnotwendigkeit würdest du keine Gewissensunruhe fühlen nach dem Sündigen, so wenig wie das zur Unehre bestimmte Gefäß. 9, 22 f.: Gott vergilt erst im andern Leben vollkommen, im jetzigen Leben der Prüfung nur zuweilen recht auffallend: a) strafend — zur Abmahnung vom Bösen (9, 22); b) belohnend — zur Aneiferung im Guten (9, 23). 9, 24: Rückkehr zum Gegenstand: Gott berief aus Juden und Heiden die Würdigen.

2. Zu 9, 10—13: An dem Beispiel der Erwählung des Jakob vor dem Esau hat der Apostel deutlich dargethan, daß Gott nicht an Rechte der Natur (d. i. der Abstammung) sich bindet, sondern durch Gnade und Wohlwollen jene auserwählt, welche er der Auserwählung für würdig hält. Bei Jakob und Esau war der Grund des Ausspruches das Vorherwissen ihrer sittlichen Beschaffenheit. Der Beisatz „Da sie noch nicht geboren waren“ (9, 11) macht noch besonders auf die Unfehlbarkeit des göttlichen Vorherwissens aufmerksam. Die Voraussage Gottes wurde bestätigt durch die Thatsache (9, 13).

Zu 9, 14: Es soll aber niemand glauben, daß ich die göttliche Auserwählung als ungerecht bezeichne, als ob Gott willkürlich und ohne Grund (εἰκῇ καὶ ἄνευ κρίσεως) dem einen Segen, dem andern Nachteil zuwende! Das sei fern!

Zu 9, 15—18: Darauf führt Paulus mit größerem Nachdruck die Einwendungen vor, die ihm oft gemacht wurden; er führt zwei Schriftworte an (9, 15. 17) und leitet daraus Schlußfolgerungen ab (9, 16. 18), alles im Sinne der Gegner.

Zu 9, 19. 20a: Um zwei Fragen handelt es sich in den vorgetragenen Schwierigkeiten: 1. Macht Gott die Menschen der Gesinnung nach gut und schlecht oder steht die Macht dieser Entscheidung bei uns? 2. Straft und belohnt er nach Willkür (κατὰ τὸ δοκοῦν αὐτῷ) oder liegt bei uns der Grund, daß wir Züchtigung oder Wohlthaten empfangen? Letztere Frage hängt von der ersteren ab; denn sobald zugegeben wird, daß die Entscheidung für Gut oder Bös in unserer Macht steht, so ist zugleich bewiesen, daß auch der Grund für Lohn und Strafe in uns liegt; können wir uns aber nicht selbst entscheiden für Gut oder Bös, so liegt auch der Grund für Austeilung von Wohlthat und Züchtigung nicht in uns, sondern in der Willkür Gottes. Gar trefflich hat nun der hl. Paulus die Antwort geteilt. Er unternimmt zuvor seine erstere Frage mit schlagfertigem Beweise zu lösen und fügt dann die Lösung der zweiten als eine von selbst sich ergebende Folgerung an. Und zwar zieht Paulus selbst diese Folgerung; denn Vers 19 hat den Sinn: „Gestützt auf die Schriftworte, als ob sie deine Behauptung bewiesen, willst du also folgern, du verdienest weder Tadel noch Strafe, weil du nichts nach eigener Wahl thuest, sondern mit Notwendigkeit dem göttlichen Willen dich fügest, ohne etwas anderes wählen zu können." Und nun erweist Paulus bündig die Widersinnigkeit des Gesagten, indem er gar wunderbar den Gegner aus dessen eigenen Worten widerlegt. Vers 20 enthält nämlich nicht eine Zurechtweisung, wie einige meinten. Denn a) Paulus spricht nach einem Einwurf nicht einen Tadel aus, ehe er die Schwierigkeit löst; b) das μενοῦνγε gebraucht er im Sinne von καὶ μήν (und doch, im Gegenteil) vgl. Röm. 10, 18. So ist auch hier der Gedanke des Apostels folgender: Du sagst, du verdienest keinen Tadel, weil du nicht thun könnest, was du wollest; und doch ist die Grundlosigkeit dieser Behauptung gerade aus deinen eigenen Worten ersichtlich. Denn sage mir, o Mensch, wer immer du sein magst, der du solche Reden gegen Gott führst: Wer (= von welcher Beschaffenheit) willst du sein, der du,

wie du sagst, Gut und Bös nicht unterscheiden kannst, das Gute vor dem Schlechteren zu wählen nicht verstehst, mit innerer Nötigung thust, was Gott gefällt, indem du ebendahin neigest und daran Lust findest, gleichviel ob es gerade gut oder böse ist? Und du zeigst eben durch deine Worte nicht diese Eigenschaft. Im Gegenteil, vielmehr scheinst du aus dem, was du Gott vorwirfst, den Unterschied zwischen Gut und Bös recht gut zu kennen, insofern du über eben diesen Unterschied redest und die Ursache von dem Geschehenden auf Gott zurückzuschieben gesucht hast, um dich selbst von der Verantwortlichkeit für das Begangene zu befreien. Oder ist dies nicht ein deutlicher Beweis, daß du die Natur des Guten und Bösen kennst und das eine vor dem andern zu wählen im stande bist? Sehr passend hat Paulus die Worte seiner Entgegnung gewählt zur stärkeren Hervorhebung der Unsinnigkeit der Behauptung. Auf die Frage: „Wer widersteht ihm?“ antwortet er: „Wer bist du, der du ihm widersprichst? Wer ihm widerspricht, widersteht ihm; also ist das behauptete Nichtwiderstehen Lüge.“

Zu 9, 20 b: Hiernach fährt er allgemein fort. Unmöglich kann ein Geschöpf den Schöpfer anklagen über die Einrichtung seiner eigenen Natur; denn nach dem Maßstabe seiner Naturbeschaffenheit (d. i. soweit seine Natur befriedigt ist), freut sich jedes Geschöpf seines Daseins, wie es sich auch befinde. Wie wird es sich also über das beschweren, was am meisten von Allem nach seinem Gefallen beschaffen ist (d. i. über seine Natur)?

Zu 9, 21. Durch ein Beispiel macht er das Gesagte glaublich. Schauen wir doch auf die Thätigkeit der Töpfer, wie sie mit freier Gewalt jedes Gefäß dazu bestimmen, wozu sie wollen; keines widersetzt sich ihnen. Wer hätte jemals gehört, daß die zu unehrenvollem Gebrauch gefertigten Gefäße den Töpfer seiner Arbeit anklagten, weil er sie nicht zu Besserem bereitet habe? Wenn nun du dich in gleicher Lage befändest und ebenso von Gott dazu geschaffen wärest, ohne Vernunft und sittliche Erkenntnis durch eine gewissermassen natürliche Beschaffenheit an das Schlechtere preisgegeben zu sein — genau nach dem Gleichnis vom Töpfer und den Gefäßen, — so würde weder die Unterscheidung von Gut und Bös in dir sich wahrnehmen lassen, noch würdest du den Grund dessen, was geschieht,

auf Gott zu wälzen suchen, dich lösend von Tadel, sondern du würdest beständig und durchaus deines naturgemäßen Zustandes dich freuen. So aber kennst du genau die sittliche Verpflichtung und sprichst davon, weißt und sprichst von dem, was Tadel verdient, und wenn du gefehlt hast, ist dir das derart bewußt, daß du dich von Anschuldigung loszumachen und die Schuld auf etwas anderes zu übertragen suchst, — durch all das offenbarst du aber auf das deutlichste die in dir wohnende Kraft der Vernunft, mit der du das Gute von dem Bösen wohl zu unterscheiden weißt und ganz leicht, was du willst, zu wählen vermagst. Wärest du durch die Natur genötigt, so müßtest du dich notwendig nach der bösen That befriedigt und freudig finden, so aber wählst du offenbar aus eigener Entschließung, was dir gefällt.

Zu 9, 22 f. Nachdem Paulus so die Willensfreiheit verteidigt hat, spricht er nun auch von der Verteilung von Lohn und Strafe. Die dem Apostel eigenen grammatischen Unregelmäßigkeiten, insbesondere die häufigen elliptischen Redewendungen machen seine Worte oft unklar. Das εἰ δὲ vertritt einen ganzen Satz, nämlich: „Wenn du aber fragst, warum so wenige der Bösen Strafe leiden, die übrigen sich wohl befinden, unter den Guten aber nur wenige in diesem Leben geehrt sind, die meisten vielmehr für jetzt nichts Angenehmes genießen." Weil selbstverständlich im Zusammenhange, ward dieser Vordersatz nur angedeutet und es folgt sofort die Lösung: θέλων κ. τ. λ. Der Sinn ist: Gott hat das gegenwärtige Leben zur Erprobung, nicht zur Vergeltung bestimmt und läßt deshalb zu, daß Gute und Böse in Glück und Unglück geprüft werden, so daß das jetzige Leben ein genauer Prüfstein wird für die Willensgesinnung aller Menschen, indem die Guten in den verschiedenen Wechselfällen des Lebens gleichmäßig die Tugend anstreben, weder im Glücksstande übermütig noch in der Trübsal unwillig werden, die Bösen aber in Allem als Liebhaber des Schlechteren befunden werden, beim Genusse der Güter unerkenntlich gegen den Urheber sich beweisend, in der Probe der Leiden ihre sittliche Unfähigkeit an den Tag legend; er vergilt aber jedem nach Verdienst im zukünftigen Leben. Damit nun ein solcher Ausgang nicht in Zweifel gezogen werde, läßt er zuweilen rätselhafte Vorspiele in diesem Leben eintreten zur Besserung

Aller; er straft einige der Bösen zur ernüchternden Warnung jener, die dem Verkehrten anhängen wollen, und macht einige der Guten angesehen, zur Ermutigung derer, die den Pfad des tugendhaften Lebens zu wandeln sich befleißigen. Darum sagt Paulus: „Gott, der kund thun will u. s. f." um auszusprechen, auf welche Weise Gott Alle straft, die Verkehrtes thun, nämlich: Gott erträgt oft Böse, läßt zu, daß sie zunehmen in ihrer Bosheit während des jetzigen Lebens, wie er auch bei Pharao gethan; dann, nachdem sie ihrer Bosheit nach bei Allen bekannt geworden, vollzieht er die verdiente Strafe und offenbart dadurch Allen deutlicher, daß die Sünder nicht ungestraft sich verfehlen; ebenso verfährt er bei den Guten und macht aus Unbekannten gegen aller Erwarten hochangesehene Menschen; das geschah bei Moses und vielen anderen bei verschiedenen Gelegenheiten zum Hinweis auf die Herrlichkeit, die den Tugendhaften im künftigen Leben zu teil wird.

Zu 9, 24: Endlich nach Lösung der aufgeworfenen Schwierigkeiten kommt er wieder auf den Gegenstand seiner Rede zurück: Gott schaut nicht auf Abstammung (πρὸς φύσιν), sondern wählt aus Gnade die Würdigen aus und verwirft die Verkehrten. So hat auch jetzt Gott in seiner Güte aus Juden und Heiden die Würdigen (εἰς εὐσέβειαν d. i. dem Sinne nach: zum Messiasreiche) berufen, nicht auf Abstammung schauend und darnach uns von den andern absondernd, sondern nach Prüfung der sittlichen Beschaffenheit die einen verstoßend, die andern aufnehmend.

C. Kritik.

1. In formeller Beziehung. Im Gegensatz zu Origenes bleibt Theodor stets bei der Sache, bei dem vom Apostel vermeintlich beabsichtigten Gedanken, sucht einen weiteren Zusammenhang zu gewinnen und von ihm aus das Einzelne zu erklären. Was die Verse 15—18 an sich betrachtet für Wahrheit enthalten, wie weit sie zulässig und in welchem Sinne die angezogenen Schriftworte zu verstehen sind, kümmert ihn nicht; es sind ja Worte der Objektion, darum wird nur Sinn und Ziel dieser Einwürfe bei Vers 19 erläutert; dagegen wird der Gedankengang des Paulus bei der Wider-

legung (9, 20—23) mit lang ausgedehnten Ausführungen, die häufig in die Form der Paraphrase übergehen und denselben Gedanken mehrmals wiederholen, klargelegt.

2. In materieller Beziehung. Theodor kennt andere Ausleger (vgl. zu 9, 20), die er vor sich hat und benützt, geht aber seinen selbständigen Weg und weiß seine Auffassung scharfsinnig und gelehrt durch Hinweis auf paulinischen Sprachgebrauch zu begründen. Allein in unserm Falle hat er von seiner verstandesnüchternen, grammatisch-logischen Interpretationsmethode keine günstige Probe gegeben.

3. Im Besondern ist verfehlt: a) der von ihm aufgestellte Grundgedanke des ganzen Kapitels, Gott erwähle die Würdigen; b) die Auffassung von 9, 15—18 als Gegenrede; c) die originelle Erklärung zu 9, 20 f., der Apostel beweise aus der Widerrede die Willensfreiheit; d) die Ergänzung des εἰ δέ 9, 22 zu einem ganzen Vordersatz. Gegen a) und b) spricht das in der Kritik über Origenes Gesagte; gegen c): α) nicht die Freiheit des menschlichen Willens, sondern der göttlichen Gnade will Paulus beweisen; β) der Gebrauch des alttestamentlichen Bildes vom Töpfer fordert eine irgendwie gleichartige Anwendung und Schlußfolgerung; γ) die Widerlegung im Sinne Theodors wäre gar zu lakonisch, übertrieben scharfsinnig, unnatürlich; gegen d): α) die Erweiterung des εἰ δέ läßt sich grammatisch nicht rechtfertigen, wie auch Theodor es unterläßt, hier einen Beleg beizubringen; β) sie ist nicht einmal durch das Vorausgehende nahegelegt; denn die Frage, warum Gott nicht streng nach Verdienst auf Erden vergelte, war in der Objektion nicht enthalten und wird nur in einen gekünstelten Zusammenhang gebracht.

4. Richtig ist a) der für Röm. 9 angegebene Gegenstand: Von der Berufung zum Dienste Gottes im Messiasreiche ist die Rede; b) die Bemerkung zu 9, 20, Paulus tadle nicht, bevor er die Lösung gebe; wir folgern daraus ein Doppeltes: α) da 9, 20 gleichwohl einen Tadel enthält, so polemisiert Paulus nicht gegen die christlichen Leser, sondern gegen außerchristliche Gegner, die Juden; β) auch dem Juden gegenüber ist 9, 20 nicht blos tadelnde, sondern zugleich begründende Abweisung mit dem Sinne: Du als Jude hast am wenigsten Recht, mit Gottes direkten Aussprüchen zu rechten; c) die grammatische Notiz zu 9, 20, das μενοῦνγε sei dem Sinne

nach etwa gleich dem καὶ μήν, wie Röm. 10, 18; auch wir folgern hieraus, daß das widerlegende Moment bei 9, 20 nicht außer acht bleiben darf. d) die Erklärung zu 9, 24, der Apostel kehre zu seinem Gegenstand wieder zurück.

5. Die unnatürliche, gekünstelte Art, wie Theodor mit größtem Scharfsinn einen inneren Zusammenhang von 9, 14—23 herstellen will, hat das negative Verdienst, die Unzulässigkeit der Auffassung unsers Abschnittes Röm. 9, 15—18 als einer Gegenrede zu erweisen. Wollen wir von 9, 20 ab nicht mit Theodors Erklärung gehen, so müssen wir schon bei 9, 15 davon abgehen und 9, 15—18 als Behauptungen des Apostels ansehen.

6. Bei der dogmatischen Prüfung der Auslegung unsers Erklärers fragt es sich, was für eine Würdigkeit Theodor meint, auf Grund deren Gott auserwähle. Wenn er sagt „δοκιμασίᾳ τρόπου" (zu 9, 24), könnte man pelagianisches Verdienst verstehen; wenn es aber an einer anderen Stelle[1]) heißt, Gott erwähle die Würdigen, die da eine der Gnade entsprechende eigene Willensentschließung an den Tag legen, so möchte man lieber nur an die Bereitwilligkeit zur Mitwirkung denken und sogar die zuvorkommende Gnade ausgesprochen finden. Doch vermissen wir die Anerkennung der innerlich auf den Willen wirkenden Gnade. Soviel steht fest, daß Theodor im pelagianischen Streite eine zweideutige Haltung einnahm[2]) und eben seine dogmatische Befangenheit machte ihn unfähig, 9, 15—18 im Sinne des Apostels zu verstehen.

7. Theodors Erklärung unserer Stellen blieb nicht ohne Einfluß auf die geschichtliche Entwicklung der Exegese des paulinischen Abschnittes. Die eigenartige Auslegung des Verses 9, 20 findet sich auch bei Hieronymus und Pelagius; entweder haben beide aus Theodors Kommentar oder — was wahrscheinlicher — alle drei aus Diodors Erklärung geschöpft[3]). Deutlichere Spuren der

---

[1]) Zu 9, 10: „ἐκλέγεται . . . ἀξίους . . ., οἵτινες τῆς παρ' αὐτοῦ πρότερον ἀξιωθέντες χάριτος, τότε τὰ παρ' ἑαυτῶν συνεσφέρειν δύνανται ἀνάλογον τῇ χάριτι τὴν οἰκείαν ἐπιδεικνύντες προαίρεσιν.

[2]) Ueber Theodors Stellung zum Pelagianismus vgl. Kihn, Theodor und Junilius S. 41; 171 ff.

[3]) Vgl. Swete, a. a. O. S. LXXII. sqq.

Auslegung unsers Exegeten von Mopsuestia begegnen uns bei späteren griechischen Erklärern, wie Theodoret, Photius u. a.

3.

Johannes Chrysostomus († 407).

A. Vorbemerkungen.

1. Mit ungleich größerem Interesse wenden wir uns von den zwei bisher vorgeführten Exegeten, die ihrer Orthodoxie nicht ohne Grund verdächtigt, den Namen eines Kirchenvaters nicht erlangt haben, zu einem unverdächtigen Zeugen der kirchlichen Wahrheit, zu dem ob seiner Verdienste um die christliche Lehre zur Würde eines Kirchenlehrers erhobenen hl. Chrysostomus, geboren 347 zu Antiochia, † als Erzbischof von Konstantinopel im Exil 407. Gleich Theodor aus der antiochenischen Schule und dem Unterrichte des Diodor hervorgegangen, überstrahlt Chrysostomus alle Exegeten jener Schule an allseitiger Bildung, gründlicher Forschung, besonnener Mäßigung, Charakterstärke und Heiligkeit des Lebens[1]). Er erklärte fast die ganze hl. Schrift und zwar meist in Homilien. Denn Wissenschaft und Leben, Theorie und Praxis wußte er in schönster Harmonie zu vereinigen. Sorgfältige Erforschung des Schriftsinnes und praktische Anwendung auf die Zuhörer bilden denn auch zwei innigverbundene Vorzüge seiner Homilien.

2. Seine Erklärung des Römerbriefes in 32 Homilien ist das Reichlichste und zugleich das Beste, was uns die Väterzeit zur Erläuterung des inhaltschweren apostolischen Sendschreibens überliefert hat; wahrscheinlich hat er sie noch in Antiochien vorgetragen, also vor 398 verfaßt[2]). Röm. 9 ist in der 16. Homilie behandelt[3]). Worauf seine Auslegung gründe, bemerkt er gar schön in der Einleitung zu den 16 Homilien: „Es thut mir wehe, daß nicht alle diesen Mann — Paulus und seine Briefe — kennen wie sie sollten.

---

[1]) Vgl. Kihn, Antioch. Schule, S. 59 f.

[2]) Vgl. die Vorbemerkung bei Migne, series graeca, tom. 60, p. 386.

[3]) Bei Migne l. c. 60, p. 547—564.

Was ich davon verstehe — wenn anders ich etwas verstehe — habe ich nicht der Vortrefflichkeit und Schärfe meines Verstandes zu verdanken, sondern dem immerwährenden Lesen seiner Schriften und der großen Liebe zu ihm. Der Liebende weiß ja mehr als jeder andere von dem Geliebten, weil er um ihn bekümmert ist [1])." Die umfangreichen Erklärungen des Kirchenlehrers können wir nur skizzenhaft andeuten, die formelle Schönheit seiner Darlegung kann ohnehin nur im Original gekostet werden.

B. Des Chrysostomus Erklärungen zu Rom. 9, bes. 9, 14—23.

1. Den Zweck des Römerbriefs gibt Chrys. nur allgemein dahin an, daß Paulus die Römer nach Lage ihrer besonderen Verhältnisse belehren und auf seine Ankunft vorbereiten wolle [2]); über die Veranlassung zu den Ausführungen Rom. 9 spricht er sich bei der Erklärung der Verse 1—5 dieses Kapitels aus wie folgt:

Zu 9, 1: Die Beteuerung ist vorausgeschickt, weil er ganz Unglaubliches sagen will: eine Steigerung seines Liebesergusses (Kap. 8) bis zum Aeußersten. Zu 9, 2: Den großen Schmerz empfindet das liebeglühende Herz des Apostels wegen der Lästerungen der Juden gegen Gott und Christus, sie seien zu Kindern Gottes angenommen worden, hätten das Gesetz erhalten, so viele Auszeichnung erfahren, Gott vor den übrigen Völkern erkannt und verehrt, sie hätten die Verheißungen empfangen, ihre Väter seien auch des Messias Ahnen, — und nun seien sie hinausgeworfen und entehrt, an ihrer Stelle aber Heiden angenommen, die niemals Gott gekannt hätten. Zu 9, 3: Er wünschte, wäre es möglich, geschieden zu sein von der Umgebung Christi, ausgeschlossen nicht von seiner Liebe — die ist das Motiv seines Wunsches — sondern von der Freude und Herrlichkeit des Lebens mit Christus. Auf den leiblichen Tod kann der Wunsch nicht bezogen sein; der wäre ja für Paulus kein Opfer, sondern Gewinn, würde ihn zur Glorie führen. Der innerste Beweggrund des Wunsches ist nicht zunächst die Liebe zu seinem

---

[1]) Migne, l. c. 60, 391.

[2]) In dem Vorwort zu den homiliae in ep. ad Rom.

Volke, sondern in erster Linie die Liebe zu Christus; die Bekehrung Israels soll nämlich den Schmähreden und Lästerungen der Juden ein Ende machen. Zu 9, 4: Die vielen Auszeichnungen Israels, worauf die Juden sich berufen, widerlegen deren Lästerrede; Gott wollte das Volk zum Heil führen, darum hat er es so vielfach ausgezeichnet, aber die Juden selbst haben undankbar die Wohlthat des messianischen Heiles zurückgewiesen. Zu 9, 5: Dank und Preis schuldet Israel, nicht Lästerung. Durch diese Einleitung, die zunächst seine Liebe zu Christus bekunden soll, sucht Paulus zugleich sich vom Verdachte der Feindschaft zu befreien, ehe er die Beweisführung gegen die Juden beginnt.

2. Des Chrys. Auffassung des Gedankengangs von Röm. 9, 6—33 läßt sich kurz so zusammenfassen: Paulus widerlegt die jüdischen Blasphemien bezüglich der Verwerfung Israels: a) durch Anhäufung anderer Schwierigkeiten aus dem A. T. (9, 7—18), die vom Gegner nicht gelöst (9, 19), uns zur demütigen Anerkennung der, wenn auch unbegreiflichen, doch gerechten und weisen Fügungen Gottes nötigen (9, 20 f.), aber nicht unlösbar sind (9, 22 f.), sodaß Gott auch im gegenwärtigen Fall gerechtfertigt ist (9, 24), der noch dazu von den Propheten vorausgesagt war (9, 25—29); b) durch positive Lösung (9, 30—33). Chrys. selbst gibt einen anschaulichen Ueberblick der Beweisführung in folgender Weise: „Was ist daran auffällig, daß von den Juden die einen zum Heile gelangten, die andern (für jetzt) nicht. Das nämliche war ja gleich anfangs bei den Kindern der Patriarchen der Fall. Warum heißt Isaak allein der Same, da doch Abraham auch der Vater des Ismael und vieler anderer Kinder war? Doch Ismaels Mutter war eine Magd! Aber was ändert das am Vater? Doch meinetwegen sei von Ismael abgesehen wegen seiner Mutter! Aber was sollen wir sagen von den Kindern der Ketura? Waren sie nicht frei von einer freien Mutter? Doch wozu bleibe ich bei diesen? Noch deutlicher ist das Beispiel der Söhne Isaaks. Da ist derselbe Vater Isaak, dieselbe Mutter Rebekka, die zwei Kinder werden gleichzeitig geboren und doch trifft die Zwillinge so ungleiches Loos! Da kann man keine Knechtschaft der Mutter, keine Verschiedenheit der Mutter als Grund angeben; warum also wurde, da sie noch nicht geboren

waren ..., der eine geliebt, der andere gehaßt? warum diente der eine, dem andern wurde gedient? Weil der eine gut, der andere schlecht war? Sie waren ja beide noch nicht geboren! Warum also? Weil Gott auf die sittliche Beschaffenheit sieht und diese voraus weiß. Was rede ich da von Jakob und Esau, von denen der eine als gut, der andere als schlecht bekannt ist? Aber bei den Israeliten, die das goldene Kalb angebetet hatten, war der äußeren That nach dieselbe Sünde bei allen vorhanden und doch begnadigte Gott die einen, die andern nicht! Ebenso verfährt Gott beim Strafen. Warum wurde Pharao so strenge bestraft? Weil er so verhärtet und ungehorsam war. Aber war er es allein? Warum nun wurde er so hart gestraft? Warum spricht Gott von der Berufung des Nichtvolkes zu seinem Volke? Warum sagt er, nur ein Rest solle gerettet werden? Sage mir also, o Jude, wenn du an all dem Schwierigkeiten findest und nichts zu lösen vermagst, was fängst du wegen der Berufung der Heiden Händel mit uns an? Indes ich kann dir den Grund sagen, weshalb die Heiden gerechtfertigt wurden, ihr aber des Heiles verlustig ginget. Weil jene aus dem Glauben es annahmen, ihr aber gleichsam auf Grund eurer Gesetzeswerke es anstrebtet[1]). — Chrys. rechtfertigt auch dieses Beweisverfahren. Paulus läßt sich nicht in eine direkte Widerlegung ein; diese heißt: „Soviel an Gott gelegen, sind alle gerettet; denn alle sind berufen.“ Er verweist vielmehr auf geschichtlich unläugbare, noch auffallendere Thatsachen, er beweist a majori, wie Röm. 5 die Allgemeinheit der Erlösung aus den Folgen des Sündenfalles, so auch hier die gerechte Berufung zum messianischen Heile aus den noch auffälligeren Beispielen der Erwählung und Begnadigung im A. B.[2]) Dies Verfahren ist gerechtfertigt; denn der Apostel kämpft gegen Juden[3]). Darum häuft er lauter Schwierigkeiten zusammen. Denn wenn man den Gegner in Schwierigkeiten setzen kann, darf man nicht gleich selbst die Lösung geben; wenn jener nämlich die Antwort schuldig bleibt, was brauchst dann du unnötige Gefahren

---

[1]) Migne, l. c. 60, 556.
[2]) Migne, l. c. 60, 554.
[3]) Migne, l. c. 60, 555.

bei der Lösung auf dich zu nehmen[1]? — Indes sind die von Paulus dem Juden vorgetragenen Schwierigkeiten nicht etwa nur Argumente ad hominem ohne positiv beweisenden Wert, — wie es aus obiger lebhafter Zusammenfassung des Chrys. scheinen möchte; daher kehrt unser Kirchenlehrer zu den Worten des Apostels zurück, um sie einzeln zu erklären.

3. Zu 9, 6—10: Viele fragten, warum diejenigen, welche die Verheißung empfangen hatten, von derselben ausgeschlossen und andere, die nie etwas davon gehört, gerettet worden seien. Um also diese Bedenklichkeit zu heben, setzt er die Auflösung noch vor dem Einwurfe hin. Damit nämlich keiner sagen (d. h. den Einwurf machen) könne: Wie? Bist du mehr auf Gottes Ehre bedacht als Gott selber? Bedarf er deines Beistandes, damit sein Wort nicht unerfüllt bleibe? — so spricht er, diesem zuvorkommend: „Das habe ich nicht gesagt, als wenn Gottes Wort unerfüllt geblieben sei[2], sondern um meine große Liebe gegen Christus zu beweisen“[3]. Denn wenngleich die Sache einen solchen Ausgang genommen hat, so sind wir dennoch nicht in Verlegenheit, wie wir Gott verteidigen und beweisen sollen, daß seine Verheißung besteht. Die Verheißungen Gottes an Abraham lauteten: „Dir und deinem Samen will ich die Erde geben“ (Gen. 17, 7) und „In deinem Samen werden alle Völker gesegnet werden“ (Gen. 12, 3). Sehen wir also, was unter diesem Samen zu verstehen ist. Alle leiblichen Nachkommen sind es nicht. Das sagt die hl. Schrift selbst klar in dem göttlichen Ausspruch (V. 7): „In Isaak wird dir Same genannt werden“ (Gen. 21, 12). Was heißt das? „Nicht die Söhne des Fleisches sind Söhne Gottes ...“ (V. 8). — Treffend sagt er Söhne Gottes, um anzudeuten, daß Isaak nicht einfach nur Sohn Abrahams war. Der Sinn von 9, 7 f. ist: Die nach der Weise des Isaak geboren werden, diese sind Kinder Gottes und (wahrer) Same Abra=

---

[1]) Migne, l. c. 60, 556.

[2]) d. h. als wenn ich die jüdischen Schmähreden für begründet hielte und selbst an der Erfüllung der Verheißungen zweifelte.

[3]) d. h. sondern ich habe mich für Israels Bekehrung zum äußersten Opfer angeboten, damit die Lästerungen der Juden gegen Gott und Christus aufhören würden.

hams. Isaak aber wurde nicht nach dem Gesetz der Natur, nicht durch die Kraft des Fleisches, sondern in Kraft der Verheißung (V. 9) geboren. — Parallele zwischen der wunderbaren Geburt Isaaks auf Gottes Wort und unsrer Wiedergeburt in der Taufe durch das Wasser und das Wort Gottes. — Wollen die Juden alle leiblichen Nachkommen des Isaak verstehen, so müssen sie auch die Idumäer als Söhne Gottes anerkennen.

Zu 9, 10—13: Jakob und Esau waren von demselben Vater und derselben Mutter, dazu Zwillinge; man hätte also erwarten sollen, daß sie, die Sprossen eben des Isaak, der die Verheißung empfangen hatte, in gleicher Weise beide Stammväter des Volkes Gottes würden; aber nur Jakob wurde erwählt. Daraus folgt allgemein: Glaube und Tugend ist es, was durchleuchtet und die wahre Verwandtschaft kennzeichnet, so daß nicht wegen der natürlichen Zeugung allein, sondern weil sie zugleich der Tugend des Vaters würdig sind, die Sprößlinge Kinder ihres Vaters hießen. Das letztere fehlte eben bei Esau. Doch sagt Paulus nicht offen heraus „Jakob war gut, Esau böse," um nicht durch die stillschweigende Uebertragung des Beispieles die Heiden als besser zu bezeichnen im Vergleiche zu den Juden; denn er will die Juden nicht verletzen. Er begründet vielmehr dies Alles durch die Allwissenheit Gottes, gegen die niemand streiten kann. Das Resultat also ist: Fleischliche Abstammung nützt nichts, sondern es kommt auf die Tauglichkeit, Tüchtigkeit der Seele an. Diese kennt Gott vor den Werken. Ein Beweis dieses seines Vorherwissens ist die Erwählung des Jakob vor seiner Geburt, damit es sichtbar würde, daß Gottes Wahl nach Ratschluß und Vorhersehung bestehe[1]). Darum

---

[1]) ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ umschreibt Chrys. mit: τοῦ θεοῦ ἡ ἐκλογὴ ἡ κατὰ πρόθεσιν καὶ πρόγνωσιν γενομένη. Die Worte „nicht aus dem Werke, sondern aus dem Berufenden" erwähnt er überhaupt nicht. Ob hier πρόθεσις der Vorsatz des Menschen, wie in der Erkl. zu Rom. 8, 28, ist — so Wörter a. a. O., S. 379 — oder die Entscheidung Gottes auf Grund der πρόγνωσις, — so Toletus, in ep. ad Rom. cap. IX, annot. 19 — läßt sich nicht sicher entscheiden; ich ziehe die letztere Deutung vor; denn πρόθεσις ist kein terminus technicus bei Chrys. = Vorsatz des Menschen, hier vielmehr wie πρόγνωσις auf Gott bezogen und eben deshalb durch den Beisatz κατὰ πρόγνωσιν erklärt.

rede mir nichts weiter davon, daß du Gesetz und Propheten gelesen und so lange Zeit gedient hast. Denn der die Seele zu prüfen weiß, der weiß auch, wer des Heiles würdig ist. Weiche also zurück vor dem Geheimnisse der Auserwählung; denn Gott allein weiß genau nach Verdienst zu krönen. Beispiel: Berufung des Matthäus; Gleichnis vom sachverständigen Urteil des Kenners von Kunstgegenständen gegenüber der Ansicht des Laien. So hat Gottes Allwissenheit den Zöllner, den Schächer am Kreuze, die Buhlerin auserwählt, die Priester, Aeltesten und Gewalthaber verworfen. Neue Beispiele: Die christlichen Märtyrer; David, der Pharisäer im Tempel.

Zu 9, 14 f.: Was werden wir nun sagen? Es ist doch nicht Ungerechtigkeit bei Gott? Das sei ferne! Gewiß nicht! Also auch nicht uns und den Juden gegenüber. Doch höre noch etwas Dunkleres. Bei Jakob und Esau war später der sittliche Unterschied offenbar. Aber bei den Juden, die das goldene Kalb anbeteten, war die gleiche Sünde vorhanden und dennoch werden die einen gestraft, die andern nicht, so daß er zu Moses spricht: 9, 15 in dem Sinne: Es ist nicht deine Sache, o Moses, zu wissen, wer meiner Gnade würdig ist, überlaß das mir! Wenn es aber Moses nicht wissen durfte, um wieviel weniger wir.

Zu 9, 16—20a. Nachdem Paulus eine Lösung der Schwierigkeit gegeben, bricht er auf einmal ab und führt eine andere „Antithesis“ ein mit den Worten 9, 16 f. Wie er oben (9, 15) sagt, die einen seien gestraft, die andern gerettet worden, so war auch hier dieser König dazu aufbewahrt. Dann zieht er wieder eine „Antithesis“ herbei 9, 18 f.[1]). Siehst du, wie er dieses auf alle Weise zweifelhaft zu machen sucht? Und seinem Zweck entsprechend gibt er auch noch nicht sofort die Lösung, sondern macht erst den Fragesteller verstummen mit den Worten 9, 20a. Er will den ungehörigen Vorwitz niederschlagen und zeigen, was Gott sei und was der Mensch sei, wie unbegreiflich und unsern Verstand übersteigend Gottes Vorsehung sei, wie man in allem sich ihm unter=

---

[1]) ἐρεῖς οὖν μοι versteht Chrys. als Aufforderung des Apostels an den Gegner: Du sollst mir nun sagen d. h. löse mir nun diese Schwierigkeit!

werfen müsse. So will er den Zuhörer in die rechte Stimmung versetzen, um dann die Lösung zu geben und geneigtes Gehör zu finden. Die Frage: Wer bist du? ist noch viel erniedrigender als wenn er gesagt hätte: Du bist nichts. Auch sagt er nicht: Wer bist du, der du Gott erwiderst? sondern: der du Gott entgegenerwiderst (ἀνταποκρινόμενος), d. h. widersprichst. Denn sagen: „das hätte so und nicht so sein sollen,“ heißt widersprechen. Siehst du, wie er ihnen[1]) Furcht einjagt, sie niederschlägt? Wie er sie vielmehr zittern heißt statt vorwitzig zu untersuchen? Das zeigt einen trefflichen Lehrer an, der die Schüler nach seiner Absicht zu lenken, erst die Dornen auszurotten und dann den guten Samen auszustreuen versteht und nicht sogleich alle Fragen beantwortet.

Exkurs zur vorstehenden Auffassung des Chrysostomus von den Versen 9, 16. 18. Neuere Kommentare[2]) enthalten übereinstimmend die Angabe, 9, 16 u. 18 seien nach Chrys. gegnerische Einwürfe; aus 9, 15 u. 17 argumentiere, sagt Fritzsche[3]), der Gegner ungestüm für sich weiter. Beim ersten Durchlesen der Homilie läßt man sich leicht durch den Ausdruck Antithesis irreleiten, an den Gegner zu denken. Allein Chrysostomus sagt ja widerholt[4]), Paulus wolle den Juden durch Anhäufung von anderen Schwierigkeiten, die dieser nicht lösen kann, widerlegen; Paulus selbst macht also die Antithesis in seinem Sinne. Toletus[5]) hat den Chrys., wie es scheint, richtig verstanden. Nach Chrys. ist der logische Zusammenhang von 9, 14—20 folgender: 9, 15 ist die Lösung für 9, 14: „Gott kennt allein die Würdigen;“ 9, 16 ist keine Folgerung

---

[1]) d. h. den Gegnern, den Juden, die Paulus nach Chrys. zu gewinnen sucht.

[2]) Vgl. Maier, Tholuck, Fritzsche in ihren Kommentaren zur Stelle; sie lassen Chrys., Theodoret und Pelagius in gleicher Weise Rom. 9, 16. 18 als gegnerische Einwürfe auffassen; ebenso Pererius, disp. super ep. ad Rom., cap. IX, disput. V.

[3]) Fritzsche a. a. O.

[4]) ἐκ διαπορουμένων ἑτέρων λύει τὰ ζητούμενα, — ὁρᾷς ὅσης ἀπορίας ἐνέπλησε τὰ προκείμενα — ὁρᾷς πῶς ἐσπούδασεν αὐτὸ ποιῆσαι διὰ πάντων ἄπορον (Migne, l. c. 60, 555. 556. 558).

[5]) Toleti in ep. ad Rom. cap. IX. annot. 23. Chrys. et Theodoretus in persona sua Paulum haec loquentem inducunt sed quasi volentem non solvere quaestionem propositam sed potius augere.

aus 9, 15, sondern neue Antithese, 9, 17 deren Begründung, 9, 18 wiederum nicht Folgerung aus 9, 17, sondern wieder neue Antithese, 9, 19 Aufforderung[1]) des Apostels an den Gegner, eine Lösung zu geben, 9, 20 a Tadel des Vorwitzes mit der Begründung 9, 20 b. 21, worauf endlich 9, 22 ff. der Apostel die Lösung gibt. Hieraus ergibt sich: a) 9, 20 ist nach Chrys. nicht der Tadel wegen der Frage 9, 19; b) das ἀνταποκρίνεσθαι 9, 20 spielt nicht auf eine Gegenrede 9, 19 gegen die Worte Gottes 9, 15 und 17 an, sondern c) die Blasphemien der Juden gegen Gott, von denen ausgegangen wurde (vgl. Chrys. zu 9, 2 oben), werden in ihrem tiefsten Grunde widerlegt[2]).

Zu 9, 20b. 21: Nicht die Willensfreiheit hebt hier der Apostel auf, sondern er zeigt, wieweit man sich Gott unterwerfen müsse, nämlich ohne Widerrede, wie der Thon sich gegen den Töpfer verhält. Bei jedem Beispiel muß man auf den Zielpunkt schauen und vom übrigen absehen, vgl. Num. 24, 9; Hos. 13, 8; Deut. 4, 24. Der Vers 9, 21 hat nicht Bezug auf die Schöpfung oder die Unfreiheit des Willens, sondern auf die Macht und Verschiedenheit des göttlichen Waltens. Wollte man das Gleichnis nicht so verstehen, so würde viel Ungereimtes daraus folgen. Denn wäre hier die Rede von dem Willen, so müßte Gott der Urheber des Guten und des Bösen sein und an beidem hätten die Menschen keinen Anteil. Ferner stünde Paulus in Widerspruch mit sich selbst, da er allenthalben von der Freiheit des Willens so rühmlich spricht. Er hat also hier keine andere Absicht als die Zuhörer zu überreden, daß sie von Gott durchaus keine Rechenschaft fordern sollen. Denn nichts thut Gott grundlos und willkürlich, wenn du auch das Geheimnisvolle seiner Weisheit nicht verstehst. Aber du willst nicht zugeben, daß Gott wisse, wer würdig und wer unwürdig sei. Es liegt nicht einmal am Töpfer, wenn aus derselben Masse Edleres oder Unedleres wird, sondern an dem Gebrauche, den die Besitzer davon machen.

---

[1]) Das Futur ἐρεῖς imperativisch gefaßt, kennzeichnet die Auffassung des Chrys.

[2]) Vgl. Chrys. zu 9, 20: τὸ γὰρ εἰπεῖν, ὅτι οὕτως ἔδει καὶ οὐχ οὕτως ἔδει (d. h. Gott hätte die Juden ins Messiasreich aufnehmen müssen, nicht die Heiden vor ihnen) ἀνταποκρινομένου ἐστίν.

So kommt es auch hier auf den Gebrauch des freien Willens an. Uebrigens muß das Beispiel anschaulicher sein als der zu erklärende Gegenstand, damit es nachdrücklicher wirke. Ist es nicht stärker und vielsagender, so ist es nicht geeignet, die Zuhörer zu ergreifen und die Gegner zu beschämen. So hat Paulus mit gebührender Ueberlegenheit ihre (d. i. der Juden) ungeziemende Streitsucht niedergeschlagen. Nun gibt er die Lösung

Zu 9, 22—24: Zorngefäß ist Pharao oder allgemein gesagt der Mensch, der sich den Zorn Gottes zuzieht durch seine eigene Verhärtung; denn trotz großer Langmut Gottes wird er nicht besser, sondern bleibt unverbesserlich; darum ist er zum Untergang schon fertig, nämlich von seiner Seite und durch seine Schuld. Denn Gott ließ es an nichts fehlen, was zu seiner Besserung diente, er aber an nichts, was ihn zum Verderben führte und der Verzeihung schließlich völlig beraubte. Und gleichwohl, obschon Gott dies wußte, ertrug er ihn mit vieler Langmut, in der Absicht, ihn zur Buße zu führen. Denn hätte er das nicht gewollt, so hätte er nicht Langmut geübt. Da jedoch Pharao unbußfertig blieb, gebrauchte ihn Gott zur Besserung anderer, indem er durch dessen Züchtigung die andern eifriger machte und so seine Macht zeigte. Freilich offenbart Gott seine Macht viel lieber durch Gnaden und Wohlthaten. Wie er an jenem, da er unverbesserlich blieb, durch das Strafgericht seine Macht zeigte, so offenbart er durch Erbarmen gegen die, welche viel gesündigt haben, aber Reue haben, seine Güte und Barmherzigkeit. Aber der Apostel sagt nicht „Barmherzigkeit“ sondern „Herrlichkeit“, weil Gott seinerseits lieber durch Erbarmen als durch Bestrafen seine Herrlichkeit offenbart. Mit den Worten „die er vorausbereitet hat zur Herrlichkeit“ schreibt jedoch Paulus nicht das ganze Werk Gott allein zu. Wenn das wäre, so hinderte nichts, daß Alle das Heil erlangten; vielmehr weist er auf das Vorherwissen hin und hebt den Unterschied zwischen Juden und Heiden auf. Denn aus beiderlei Völkern wurden die einen zum Heile geführt, die andern nicht. Wie also Pharao ein Gefäß des Zornes wurde durch seine eigene Widerspenstigkeit, so diese Gefäße des Erbarmens durch ihre eigene Rechtschaffenheit. Denn wenn auch der größere Anteil Gott zukommt, haben doch auch wir etwas Geringes hinzugebracht. Weil also das

Ganze Gottes Werk ist, darum spricht Paulus von Gefäßen des Erbarmens, nicht von Gefäßen guter Thaten, oder der Freiheit. Denn die Worte 9, 16, obschon nach Art eines Einwurfes vorgetragen, sind dennoch, da Paulus sie ausspricht, ohne Schwierigkeit. Er hebt damit nicht die Willensfreiheit auf, sondern zeigt an, daß nicht Alles auf den Willen ankomme, daß man der Gnade von oben bedürfe. Wir müssen zwar wollen und laufen, aber vertrauen müssen wir auf die Gnade Gottes, nicht auf unsere eigenen Bemühungen, wie der Apostel auch anderswo sagte: Doch nicht ich, sondern die Gnade Gottes mit mir. (1. Kor. 15, 20). „Die er vorbereitet hat zur Herrlichkeit" ist auch treffend ausgedrückt mit Rücksicht darauf, daß die Juden eben die Erlangung des Heiles aus Gnade zum Vorwurf machten und für beschämend ansahen; ihnen entgegen betont Paulus erst recht: Ja Gott bereitete sie vor — zur Herrlichkeit. Was aber Gott ehrt, ehrt noch mehr die, durch die Gott geehrt wird. — Das Beispiel der göttlichen Strafe nimmt er an Pharao, nicht was deutlicher wirkte, an den Juden in der Wüste, und das Beispiel des Erbarmens an den Juden, um seine Rede nicht gehässig zu machen. — Gott selbst ist aber glänzend gerechtfertigt: er erträgt — langmütig — mit großer Langmut. Er erweist Erbarmen nicht bloß denen, die gerettet werden, sondern auch dem Pharao; daß er nicht gerettet wurde, lag ganz in seinem bösen Willen; soviel auf Gott ankam, empfing er um nichts weniger als die wirklich Geretteten.

C. Kritik der Exegese des Chrysostomus zu Röm. 9, 14—23.

1. Chrysostomus erklärt mehr vom Standpunkte des Homileten als des Interpreten. Das mußte er seinem Zwecke gemäß, das rechtfertigt aber auch vieles, was wir an der Auslegung auszusetzen haben. Die sprachlich-grammatische Erklärung ist meist unberücksichtigt gelassen, sie lag eben dem praktisch-sittlichen Charakter der Homilie fern; darum wird der elliptischen Redewendungen, sogar der anakoluthischen Satzkonstruktion 9, 22—24 auch nicht im geringsten Erwähnung gethan. Dagegen wird in oratorischem Interesse häufig der gewählte Ausdruck betont und dessen

Prägnanz hervorgehoben. Daß Chrys. die sprachliche Seite in den Vorstudien zur Homilie gebührend herbeizog, ist aus der Gleichsetzung des ἐξεγείρειν 9, 17 mit dem διατήρειν der LXX ersichtlich; nur im Vortrage selbst konnte er auf solche gelehrte sprachliche Erörterungen sich nicht einlassen.

2. Die sachliche Erklärung nach ihrem exegetischen Gehalte ist von großem Werte und Verdienst. Chrys. hat zuerst von den unhaltbaren Ausflucht- und Noterklärungen, womit die Schwierigkeiten unsers Kapitels umgangen wurden, sich losgesagt, hat die Art der Beweisführung richtig erfaßt und dadurch der richtigen Interpretation des Ganzen offene Bahn gebrochen. a) Er ist der erste, der auch 9, 15—18 aus dem Sinne des Apostels selbst gesagt sein läßt. b) Nicht minder wichtig und verdienstvoll ist die Betonung der polemischen Beweisführung gegen die Juden, nicht gegen Fatalisten, auch nicht gegen die Judenchristen. c) Auch wir erkennen die absichtliche Häufung von Schwierigkeiten an, wenn wir auch mehr positiven Gehalt als Chrys. dahinter finden. So hat Chrys. durch seine neue Auffassung des inneren Zusammenhangs das Verständnis unseres Kapitels ungemein gefördert, im Einzelnen aber freilich nicht immer erreicht; entweder hat er den richtigen Sinn verfehlt oder den vollen Sinn nicht erschöpft.

3. Verfehlt ist es, daß mit 9, 6—15 bewiesen werden soll: Gott erwählt nur die Würdigen (6—9); diese kennt er voraus (10—13) und er kennt sie allein (14 u. 15). — Denn diesem Sinne widerspricht: a) die Absicht des Apostels, die Gratuität der Berufung des Isaak und des Jakob zu erweisen; denn er sagt: οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος, diese Worte hat freilich Chrys. ganz übergangen; die Berufung des Jakob ist ein Akt des Willens (πρόθεσις) Gottes, nicht des Vorherwissens (πρόγνωσις); b) die lange Beweisführung: Das Vorherwissen Gottes brauchte einem Juden nicht erst bewiesen zu werden, und eine solche Lösung hätte mit den einfachsten Worten gegeben werden können; c) der klare Wortlaut: die Erklärung von 9, 15 ὃν ἂν ἐλεῶ = „wen ich für würdig halte“, ist gezwungen und gesucht; d) der Literalsinn von 9, 15; weder im Original (Exod. 33, 19) noch von Paulus ist eine Beziehung auf die Anbeter des goldenen Kalbs

angedeutet, vielmehr ist im Buch Exodus von einem besondern Gnadenerweis die Rede, den Moses erbat, und Paulus macht eine allgemeine Anwendung auf die Gratuität der Gnade überhaupt. e) der Anschluß des Folgenden: V. 16 ist grammatisch und logisch eine Schlußfolgerung aus V. 15; Chrys. aber läßt V. 16 als neue unvermittelte Antithesis gelten, weil er ihn aus V. 15 in seinem Sinne nicht ableiten kann.

4. Die Erläuterungen zu 9, 16—23 sind meist richtig und sehr wertvoll, erschöpfen aber den vollen Sinn der Sätze nicht oder treffen den vom Autor zunächst beabsichtigten Sinn nicht. a) 9, 16 ist keine neue unvermittelte Antithese, sondern sprachlich grammatisch wie logisch Folgerung aus 9, 15. Chrys. hält den Satz für den antithetisch geschärften Ausdruck der Wahrheit: „Der Mensch müsse zwar wollen und laufen, aber den Erfolg nur von Gottes Gnade erwarten." Aber exegetisch ist nicht vom Zusammenwirken der menschlichen Thätigkeit und der Gnade die Rede, es findet vielmehr eine Gegenüberstellung beider statt, der Wollende und Laufende ist der, welcher losgelöst von der Gnade, aus eigener Kraft und vermeintlichem eigenem Verdienst etwas beansprucht, was ein Gnadenerweis ist, demnach als freies Geschenk des begnadigenden Gottes angenommen werden muß. b) 9, 18 betrachtet Chrys. nur als Antithese des Apostels und bemerkt nicht, in welchem Sinne der Satz zulässig ist; nach der Erklärung zu 9, 15 müßte er auch hier wieder deuten: Gott erbarmt sich dessen, den er für würdig erkennt. Diese Auslegung ist exegetisch und dogmatisch nicht zutreffend. c) 9, 19 ginge es wohl grammatisch an, ἐρεῖς imperativisch zu verstehen, aber das Nachfolgende steht entgegen; denn in 9, 20 weist sowohl das μενοῦνγε als das ἀνταποκρινόμενος auf eine Abfertigung der unmittelbar vorausgehenden Gegenrede (9, 19) gegen die Aussprüche Gottes 9, 15 u. 17 hin. d) 9, 20 f. sind schön und sinnig, aber nicht erschöpfend erläutert: „Wozu führt Paulus den Unterschied der Gefäße ausdrücklich einzig auf den Willen des Töpfers zurück, wenn er nicht mehr daraus ableiten will als Chrys. thut?" hält Toletus entgegen[1]). Die Bemerkung, erst durch den Gebrauch

[1]) Vgl. Toletus, in ep. ad Rom. cap. IX. annot. 28.

des Willens würden die Menschen Gefäße der Ehre oder Unehre wie die Gefäße des Töpfers erst durch den Gebrauch, den ihre Besitzer davon machen, ist exegetisch gar nicht nahegelegt, dogmatisch aber unzulänglich. Wir vermissen den Hinweis auf den alttest. Gebrauch des Bildes und auf das freie Walten der Gnade. e) 9, 22—24 ist gut erklärt, nur wird das προητοίμασε unrichtig wieder nur auf Präscienz bezogen.

5. Bei der Prüfung des dogmatischen Gehaltes der Exegese des Chrysostomus fällt uns die ungenaue Ausdrucksweise auf, mit welcher der hl. Kirchenlehrer der Erwählung zum Reiche Gottes, überhaupt der Begnadigung die Würdigkeit der einzelnen Menschen zu Grunde legt. Allein von einem Verdachte semipelagianischer Anschauung kann deshalb noch keine Rede sein; so sehr auch Chrys. die menschliche Willensfreiheit gegenüber der unbedingten Freiheit der göttlichen Gnadenwahl übermäßig zu betonen scheint, das Brandmal eines Vorläufers der Häresie kann ihm nicht aufgeprägt werden; denn: a) die Gnade ist nach ihm absolut, nicht relativ notwendig und ist darum allen Menschen angeboten[1]); b) die „Würdigkeit“ verleiht keinen Rechtsanspruch, sondern ist eben die Bereitwilligkeit, die Gnade als solche anzunehmen[2]); zufolge seiner homiletischen Auslegung des Briefes war sein Standpunkt vorherrschend sittlich praktisch.

6. Mit Befriedigung können wir von Chrys. scheiden; seine Erklärung unsers Abschnittes ist ein gewaltiger Fortschritt zur Aufschließung des vollen Verständnisses desselben. Wie er aus der Vorzeit, besonders aus Origenes und Diodor, das Brauchbare verwendet hat, so war seine Auslegung einflußreich und maßgebend für die folgenden griechischen Kommentatoren Theodoret, Photius, Oekumenius, Theophylakt u. a. Auch für uns ist sie heute noch

---

[1]) Vgl. Wörter, a. a. O. S. 369 und den Satz: „Soviel an Gott liegt, sind alle gerettet; denn es wurden auch alle berufen“ (Migne, l. c. 60, 554).

[2]) „Was Gott uns gibt, ist nicht Schuldigkeit, sondern reine Gnade (οὐκ ὀφειλῆς ἦν, ἀλλὰ γυμνῆς χάριτος); was aber wir darauf thun, ist nicht mehr Gefälligkeit, sondern Schuldigkeit“ (τὰ δὲ παρ' ἡμῶν μετὰ ταῦτα γινόμενα οὐκέτι φιλοτιμίας, ἀλλ' ὀφειλῆς). hom. 14. in ep. ad Rom. zu 8, 12 bei Migne, l. c. 60, 523.

von Wert und Interesse[1]). Was ihm abgeht — die dogmatische Schärfe und Präcision —, dürfen wir aus den Erklärungen des doctor gratiae, des hl. Augustin, erwarten und so aus der Verbindung und Ausgleichung der Erklärungen des scharfsinnigen lateinischen und des tiefsinnigen griechischen Kirchenlehrers reiche Frucht erhoffen.

4.

Gelegentliche Bemerkungen anderer Griechen.

a) In den Schriften der apostolischen Väter findet sich ein einziges Mal eine Spur von unserm Texte, jedoch ohne förmliches Citat. In dem sog. II. Brief an die Korinthier, der dem Klemens von Rom zugeschrieben wird, heißt es im 8. Kapitel[2]): „Solange wir auf Erden sind, wollen wir Buße üben. Denn wir sind Thon für die Hand des Bildners. Gleichwie nämlich der Töpfer, wenn er ein Gefäß macht und dasselbe sich verbogen oder zusammengedrückt hat, es wiederum umformt, wann er es aber schon in den Brennofen geworfen hat, ihm nicht mehr beisteht, so wollen auch wir, solange wir auf dieser Welt im Fleische sind, was wir Böses gethan, von ganzem Herzen bereuen, damit wir von dem Herrn gerettet werden, solange wir noch Zeit zur Buße haben.“ Hiemit ist deutlich auf den biblischen Gebrauch des Bildes Bezug genommen, am meisten klingt die Anwendung des Bildes an Jerem. 8, 4—6 an. — Von Röm. 9, 21 unterscheidet sich die hier gemachte Anwendung dadurch, daß von wiederholter Umformung die Rede ist, wobei der Grund der Umgestaltung unserer Sinnesänderung zugeteilt wird, während Paulus nur von einmaliger Bestimmung zur Ehre oder Unehre durch den Willen des Töpfers spricht. Entweder hat daher der Schreiber des Briefes gar nichts von Röm. 9, 21 entlehnt oder nur die äußere allgemeine Form des Vergleiches, den Gebrauch des Bildes. —

b) Theophilus von Antiochien († 181) gebraucht gleichfalls das Bild vom Thon und Töpfer in seinem apologetischen

[1]) Vgl. Tholuck, Komm. z. R. S. 33.
[2]) Siehe Funk, Patres Apostolici, pag. 152.

Werke gegen den Heiden Autolykus, bezieht es aber auf den Tod und die Auferstehung. Ad Autolycum l. II. cp. 26 heißt es: „Zum zweiten Mal wird der Mensch geformt nach der Auferstehung und zwar wird er alsdann nach dem Gerichte eine vollendete Form erhalten. Gleichwie ein Gefäß, wenn es geformt irgend einen Fehler hat, wieder aufgelöst und wieder gebildet wird zu einer neuen und unversehrten Form, so geschieht es auch dem Menschen durch den Tod; er wird zu Staub, um bei der Auferstehung neuhergestellt befunden zu werden" [1]). Solche Anwendung des biblischen Bildes vom Töpfer und den Gefäßen bei den ältesten Vätern und Kirchenschriftstellern [2]), mag sie auch weniger an Paulus als vielmehr an Jeremias sich anschließen, beweist wenigstens indirekt, wie weit diese Väter davon entfernt waren, aus dem gebrauchten Bilde eine unbedingte Willkürwahl Gottes in der Erwählung zum ewigen Heile abzuleiten.

c) Irenäus, Bischof von Lyon († 202), ist gleichfalls noch kein Exeget, sondern erwähnt nur gelegentlich unsere Stellen in seinem polemischen Werke gegen die falsche Gnosis (adv. haereses): α) Zu Röm. 9, 10—13: Die Erwählung des Jakob war ein Typus der Berufung der Heiden; der Ausspruch Gottes prophetisch, Jakob ein Typus Christi und der Kirche [3]). β) Spuren paulinischer Darstellung, nämlich des Bildes vom Töpfer, kann man an einer andern Stelle annehmen, wo Irenäus recht anschaulich das Verhältnis der bildenden Gnade und des zu bildenden Menschen schildert [4]). „Du bist das Werk der Hände Gottes; erwarte also die Hand des Bildners, der alles recht macht. Reiche ihm dein Herz weich und bildsam und bewahre die Form, die dir der Bildner gegeben hat. Dadurch wirst du zur Vollendung emporsteigen. Was an dir Erde und Lehm ist, wird durch die Kunstfertigkeit Gottes verhüllt. Wenn du aber verhärtet seine Einwirkung zurückweisest, hast du dessen künstlerische

1) Migne 6, 1093.

2) Aehnliche Verwendung des Bildes findet sich wieder bei Orig. hom. 18 in Jerem., Methodius de resurr., Greg. Nyss. de anima et resurr. Vgl. die Anmerkung bei Migne 6, 1093.

3) adv. haeres. l. 6, c. 21 n. 2 bei Migne ser. gr. 10, 1046.

4) adv. haer. IV, 39 n. 2—4, Migne 10, 1110.

Umbildung und das Leben selbst verloren. Zu bilden ist der Güte Gottes, sich bilden zu lassen, der menschlichen Natur eigen. Wenn du also ihm anvertrauest, was dein ist, durch Glaube und Vertrauen und Unterwerfung, wirst du dessen Kunstfertigkeit erfahren und ein vollendetes Werk Gottes werden." Diese Schilderung bildet in ihrer Art einen Kommentar zu Röm. 9, erinnert insbesondere an die Erläuterungen des hl. Chrysostomus zu V. 21, man müsse sich in allem Gottes Willen unterwerfen, aber sie steht in keiner äußeren oder inneren Verbindung mit dem Abschnitte des apost. Sendschreibens. In direktem Bezug zu Röm. 9, 17. 18 steht dagegen: γ) die Erwähnung des Pharao, aus dessen Geschichte die Marcioniten ableiteten, Gott sei der Urheber des Bösen. „Derselbe Gott bringt denen, die nicht glauben, Verblendung, gleichwie die Sonne die blendet, die wegen leidender Augen ihr Licht nicht schauen können, — denen aber, die glauben und ihm folgen, verleiht er vollere und stärkere Erleuchtung des Geistes." Er verweist hiezu auf 2. Kor. 4, 4; Röm. 1, 28; 2. Thessal. 2, 10. 11[1]. — Es ist ersichtlich, daß Irenäus, der Verteidiger der Freiheit gegen die Gnostiker, das Moment der Gnade nicht in Abrede stellte[2].

d) Methodius († 311)[3] erhob sich als Gegner der spiritualistischen Anschauungen des Origenes und schrieb gegen ihn eine Schrift über die Auferstehung (περὶ ἀναστάσεως), worin er die Wahrheit der Auferstehung der Leiber verteidigte. Dabei stützt er sich auf die biblischen Stellen von der Wiederherstellung des zerbrochenen Thongefäßes durch den Töpfer (Jerem. 18, 3) und fährt dann weiter, Röm. 9, 21 citierend: „Oder hat der Bildner des Thones nicht die Macht, aus derselben Masse das eine Gefäß zur Ehre, das andere zur Schmach zu machen? Das heißt — denn das scheint mir der Apostel überhaupt zu beweisen: — Hat Gott nicht die Macht, aus demselben Stoffe (ὕλη) eines jeden ihn neu bildend und in besonderer Weise neu ausstattend, jeden auferstehen zu lassen entweder zur Ehre und Herrlichkeit oder zur Schmach und Verwerfung? zur Schmach derer, die in der Sünde schlecht gelebt haben,

[1]) adv. haer. IV, 29 n. 1 u. 2.

[2]) vgl. Wörter a. a. O. S. 140—170.

[3]) Vgl. Alzog, Patrologie S. 159.

zur Ehre aber derer, die in Gerechtigkeit gelebt haben[1]), wie auch dem Daniel geoffenbart wurde (Dan. 12, 2). Daher kann niemand, da er ja selbst die Ursache ist, ungestraft Gottes Natur anklagen, als ob diese nicht jedem nach Gerechtigkeit Tugend und Laster vergelte. Denn wer bist du, o Mensch u. s. f. (Rom. 9, 20). Wie wäre das möglich, da doch jeder mit eigenem freien Willen das Böse wählt. Daher kann er nicht zu Gott, der nach den unerschütterlichen Grundsätzen der Gerechtigkeit richtet, sprechen: Warum hast du mich so gemacht, zur Pein und Qual verurteilt?" [2])

Diese Erklärung der V. 20 und 21, die Beziehung auf die gerechte Vergeltung bei der Auferstehung, wird nicht etwa als angepaßte Interpretation von Methodius zum Beweise verwandt, sondern ausdrücklich als der dem Zusammenhange gemäß vom Apostel beabsichtigte Sinn angegeben; sie hat exegetisch freilich nichts für sich; denn Paulus spricht nicht vom Jenseits, sondern von dem Walten Gottes auf der Erde und nicht von der strengen Vergeltung, sondern von dem unbedingt freien Verfügungsrechte Gottes. Immerhin bildet des Methodius Erklärung, die an sich klar und treffend durchgeführt ist, einen interessanten Beleg für die mannigfache Art und Weise, wie die ersten Kirchenschriftsteller sich die Schwierigkeiten unseres Abschnittes zurechtlegten, ohne sachlich von den Wahrheiten der christlichen Lehre abzuweichen, wenn auch exegetisch ihre Aufstellungen

---

[1]) Des Methodius Werk ist nur fragmentarisch erhalten bei Epiphanius und Photius; obige Stelle ist auch bei Oecumenius, expos. in ep. Pauli, in der Erklärung zu Rom. 9, 21 überliefert, aber in abweichendem Wortlaut. Wir stellen daher den Text des Oec. neben den bei Epiph. adv. haeres. l. II. haer. 64 stehenden und von Jahn edierten Text: Methodius, ed Jahnius, pag. 77, περὶ ἀναστάσεως cap. 25: „ὃ δή ἐστι — τοῦτο γὰρ παντάπασιν ὁ ἀπόστολός μοι δηλοῦν φαίνεται — μή τι ἐξουσίαν οὐκ ἔχει ὁ θεὸς ἀπὸ τῆς ὕλης ἑκάστου τῆς αὐτῆς ἀναπλάσας καὶ ἀνακοσμήσας ἰδίως ἕκαστον ἢ εἰς τιμὴν ἡμῶν ἀναστῆσαι καὶ δόξαν ἢ εἰς ἀτιμίαν καὶ κατάκρισιν; εἰς ἀτιμίαν μὲν τῶν ἐν ἁμαρτίαις φαύλως βιωσάντων, εἰς τιμὴν δὲ τῶν ἐν δικαιοσύνη." Oecumenius, exp. in ep. Pauli zu Rom. 9, 21: „ἔχει, φησίν, ἐξουσίαν ὁ θεὸς ὁ ἐγείρων τοὺς νεκροὺς τοὺς μὲν εἰς δόξαν, τοὺς δὲ εἰς αἰσχύνην ἐγεῖραι κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῶν ἑκάστῳ ἀνθρώπῳ βεβιωμένων. οὕτως ὁ ἐν ἁγίοις Μεθόδιος ἐν τῷ περὶ ἀναστάσεως λόγῳ." Wie wir sehen, hat Oekumenius nur dem Sinne nach, jedoch richtig referiert.

[2]) περὶ ἀναστάσεως, cap. 26, ed. Jahnius p. 77.

unhaltbar sind. Sehr schön ist des Methodius angefügte Bemerkung über die Schwierigkeit der paulinischen Redeweise: „Des Apostels Worte sind dunkel und schwierig, aber nur dem oberflächlichen Leser erscheinen sie widersinnig, dem eifrigen und bedächtigen Forscher voll Ordnung und Wahrheit.“ Außer den gegebenen Stellen findet sich bei Methodius nichts, was auf Röm. 9 Bezug hat. Die Stelle, die von Petavius[1]), sowie von Oswald[2]) citiert wird, gehört dem Methodius nicht an, sondern ist eigene weitere Bemerkung des Oekumenius.

e) Ephräm, der Syrer († nach 379), berühmt durch den orientalisch-poetischen Schwung und die tiefe Glaubensinnigkeit seiner sehr zahlreichen Schriften, war auch für die Exegese einflußreich, indem er als Lehrer und Leiter der ostsyrischen Schule zu Odessa die richtige Mitte in der Bibelerklärung zwischen den Ausschreitungen der allegorischen (alexandrinischen) und der einseitig grammatisch-historischen (antiochenischen) Interpretationsweise einzuhalten suchte[3]). Er erklärt, wie es scheint, die ganze hl. Schrift; das meiste ist erhalten; allein sein Kommentar über die paulinischen Briefe (den Brief an Philemon ausgenommen) nebst einer Auslegung der Evangelien ist nur in armenischer Uebersetzung überliefert und nur in dieser herausgegeben[4]); darum zur Zeit uns leider unzugänglich. In seinen paränetischen Schriften[5]) findet sich öfter das Bild vom Töpfer zur Abmahnung vom frechen Grübeln über die Geheimnisse Gottes. So in der 2. Rede vom Glauben: „Wie vermag der armselige Staub über seinen Bildner zu sprechen? Gnade hat den Staub gebildet, damit er ein Ebenbild seines Schöpfers sei; die Strafgerechtigkeit aber schrecke ihn ab, gegen seinen Schöpfer sich frech zu erheben. Wohl gab der Schöpfer dem Gebilde Verstand, jedoch um sich selbst kennen zu lernen; allein nun grübelt das

---

[1]) Petavius, Dogm. theol. tom. I. l. X, c. 1 n. 11 und c. 4 n. 3.

[2]) Oswald, Lehre von der Heiligung, S. 251.

[3]) Vgl. Alzog, Patrol. S. 249 ff.

[4]) Editio armeniaca opp. S. Ephraem der congreg. Mechit. Venet. 1836, 4. tom., vgl. Zingerle, Ausgewählte Schriften des hl. Ephräm von Syrien, in der Einleitung.

[5]) Zingerle, a. a. O. Bd. 1 u. 2.

Gebilde über den Bildner." Es ist die Rede von der Trinität[1]. — Im 37. Gesang über die Geburt unseres Heilandes: „Rechte mit deinem Bildner nicht, der dich zu einem Gefäße geformt hat, das zu reden vermag! Des Töpfers Gefäße bleiben stumm; allein die Gefäße des Guten, die er so herrlich gebildet hat, hadern mit ihm"[2]! Diese Anwendungen des biblischen Bildes vom Thon und Töpfer schließen sich, wie besonders das 2. Beispiel deutlich auch im Ausdrucke zeigt, an Röm. 9, 20. 21 an und berechtigen uns zu dem Schlusse, daß Ephräm auch in seinem Kommentar V. 20 u. 21 in ähnlichem Sinne ausgelegt hat; also im Sinne des Chrysostomus, nicht etwa des Theodor von Mopsuestia.

f) Von den drei großen Kappadociern haben wir zwar keine eigentliche Exegese zu Röm. 9, aber doch soviel an gelegentlichen Bemerkungen, daß wir ihre rechtgläubige Auslegung der wichtigsten Verse (16, 21, 22) bezeugt finden. Basilius der Große bemerkt über die Verhärtung des Pharao[3]: „Gott verhärtete ihn, indem er durch Langmut und Aufschub der Strafe seine Bosheit vergrößerte; damit, wenn seine Schlechtigkeit bis zum äußersten Maße gestiegen wäre, die Gerechtigkeit des göttlichen Gerichtes an ihm offenbar würde;" und wiederum über die Bereitung der Gefäße (V. 21—23)[4]: „Bei der Stelle des Apostels dürfen wir nicht etwa denken, Pharao sei von Natur aus schlecht gemacht worden, sonst müßte ja billigerweise der Grund auf den Schöpfer zurückfallen; wenn du also von Gefäßen hörst, so bedenke, daß jeder von uns zu irgend einer Bestimmung verwendbar geschaffen ist; wie in einem großen Hause das eine Gefäß golden, das andere silbern ist u. s. f., so sind auch wir je nach dem Willen eines jeden in ähnlichem Verhältnisse wie jene stofflichen Dinge teils goldene Gefäße, — die Vollkommenen, teils silberne, — die Guten, jedoch weniger Vollkommenen, — teils irdene, — die um das Natürlichzeitliche zuviel sich kümmern, — teils endlich hölzerne, — die durch Sünden sich

1) Zingerle, a. a. O. 1. Bd. S. 205.

2) Zingerle, a. a. O. 2. Bd. S. 110.

3) ἐκ τοῦ „ὅτι οὐκ ἔστιν αἴτιος τῶν κακῶν ὁ θεός" in der Catena Gr. Patr. in ep. ad Rom. edid. Cramer pag. 349.

4) ibid. Cramer pag. 356.

zum Stoffe für das ewige Feuer bereiten. So heißt nun auch Gefäß des Zornes einer, der sich ganz dem Einflusse des Satans hingegeben hat und nicht mehr zum Nutzen sich verwenden läßt, vielmehr ebendarum Verachtung und Untergang verdient. Warum aber hat Gott solche geschaffen, von denen er voraussah, daß sie sündigen und verloren gehen? Er macht alles gut, was er macht, durch eigene Willensentscheidung aber soll sich der Mensch sittlich gut oder schlecht gestalten. Würde Gott wegen der Voraussicht der Sünden vielen Menschen das Dasein nicht geben, so würde diese Voraussicht seinen ersten Willen, zu schaffen, hindern, das Schaffen ist aber etwas Gutes, es würde also Gottes Güte überwunden"[1]). Des Basilius Anschauung vom Verhalten Gottes gegen die Bösen ist, ähnlich der des Chrys., wie wir sehen, überaus mild, er hebt die große Langmut und die ernstliche Absicht, auf die Bekehrung zu warten, deutlich hervor[2]). Gregor von Nazianz liefert uns einen beachtenswerten Beitrag zur Erkl. des V. 16. „Röm. 9, 16 muß wie Matth. 19, 11 verstanden werden: Wenn einige so stolz auf ihre guten Handlungen sind, daß sie sich alles zuschreiben, dem Schöpfer aber, dem Urheber der Weisheit, dem Geber des Guten, nichts, so belehrt sie jene Stelle, daß auch das gute Wollen der Hülfe von Gott bedarf; ja noch mehr, selbst das Vermögen, das Pflichtmäßige zu wählen, ist etwas Göttliches und ein von Gottes Menschenfreundlichkeit herrührendes Geschenk. Denn die Seligkeit muß sowohl unser als Gottes Werk sein; deshalb sagt der Apostel: Es ist nicht des wollenden, d. i. nicht des wollenden allein, auch nicht des laufenden Menschen allein, sondern zugleich auch Sache des erbarmenden Gottes. Daher wird, weil selbst das Wollen von Gott ist, mit Recht Gott alles zugeschrieben; vgl. Psalm 126, 1"[3]). Unverkennbar kommt Gregor hier der vollen Würdigung der gratia praeveniens etwas näher, als Orig. und Chrys. Gregor von

---

[1]) ibid. Cramer p. 356.

[2]) Ueber des Basilius Lehre von der Gnade der Verhärteten vgl. Scholl, des hl. Basilius Lehre von der Gnade S. 116, Wörter a. a. O. S. 309 f., Schwane a. a. O. S. 600 ff.

[3]) Or. 37, n. 13. Vgl. Wörter a. a. O. S. 322 und Schwane a. a. O. S. 608.

Nyssa erklärt[1]) zu V. 22 u. 17: „Daß der ägyptische Herrscher von Gott verhärtet wurde, ist nicht so zu verstehen, als ob Gott den Trotz in sein Herz gelegt habe, sondern in dem Sinne, daß sein Wille wegen der Hinneigung zum Bösen das, was den Trotz beugen und mildern sollte, nicht annahm."

Zweite Abteilung: Lateinische Erklärer.

1.

Ambrosius († 397).

A. Vorbemerkungen.

Der große Kirchenlehrer von Mailand wurde durch große dogmatisch-polemische und moralisch-homiletische Wirksamkeit, weniger durch Leistungen in der Exegese, berühmt. Seine Schrifterklärung ist durchweg paränetisch. Zum Römerbrief, speziell zu unserer Stelle, können wir nur durch Zusammenstellung gelegentlicher Bemerkungen die Erklärung und Auffassung des hl. Ambrosius herausfinden.

B. Erklärungen.

Zu 9, 11: Esau war Typus der Bosheit, Jakob stellte den Typus der sittlichen Güte dar[2]).

Zu 9, 15—18: Aus V. 15 u. 16 möchtest du vielleicht schließen: Also brauchen wir nicht zu wollen und zu laufen? Aber Gott pflegt doch die Nachlässigen zu verlassen. Etwas anderes will also V. 16 sagen: Nicht des wollenden noch des laufenden Menschen ist — die Beharrlichkeit. Denn es ist nicht in des Menschen Macht, sondern in der des erbarmenden Gottes, daß du vollenden kannst, was du begonnen hast[3]). Ebenso besagt V. 17 u. 18, daß

---

[1]) Catena Patr. Graec. in ep. ad Rom. ed. Cramer, p. 348.

[2]) De Abel et Cain l. 1, cp. 1; Ed. Paris. 1614, tom. I, p. 134.

[3]) Aehnlich bemerkt auch einer von den früheren Lateinern, bei denen auf Röm. 9 bezügliche Aeußerungen wenig zu finden sind: Est christiani hominis quod bonum est velle et in eo quod bene voluerit currere, sed homini non est datum, perficere. Quia nostrum est velle, nostrum est currere, Dei perficere. Optatus von Mileve, de schism. Donatist. II, 20,

die Ermahnung der göttlichen Gnade zuzuschreiben sei. Den einen ermahnt er sich erbarmend, den andern ruft er nicht zurück, ihn verfluchend [1]). — Niemand sei lässig und entschuldige seinen Aufschub des Glaubens mit dem Schriftworte Röm. 9, 16: „Es sei nicht des Wollenden noch des Laufenden.“ Er betrachte, was hinzugefügt ist, „sondern des sich erbarmenden Gottes.“ Demnach bewähre dich durch guten Eifer und bereitwilligen Glauben so, daß Gott sich deiner erbarme und dich rufe [2]).

Zu V. 17: Pharao ist das warnende Beispiel eines Verfolgers des Volkes Gottes. Gott hätte ihn seinem Willen gehorsam machen können, aber er wollte durch dessen Züchtigung alle bessern. Daher sagte er zu ihm: Quia ad hoc — excitavi. Nicht beabsichtigte Gott Vorteil seiner Ehre, sondern unserer Besserung [3]).

Zu V. 20 findet sich in dem früher dem hl. Ambrosius zugeschriebenen Werke de vocatione gentium eine Bemerkung, welche sich schon durch die bestimmt ausgesprochene Lehre der gr. praeveniens im Zusammenhalt mit den zu V. 16 gehörten Aeußerungen unsers Kirchenlehrers als nichtambrosianisch und viel späterer Zeit angehörig, als nachaugustinisch dokumentiert: „Nicht ist dem Menschen das Geheimnis der Gnadenausteilung geoffenbart; er kann die göttlichen Ratschlüsse nicht ausgrübeln wollen. Röm. 9, 20. Allen Menschen jeden Geschlechtes, Standes und Alters ist die Ursache des Gnadenempfangs der Wille Gottes, bei dem der Grund der Erwählung verborgen ist; und von dieser Gnade, die sie ohne Verdienst empfangen haben, beginnen die Verdienste [4]).

Zu V. 21: Bei Erklärung des Töpferackers (Luk. 2): „Der Acker ist diese ganze Welt; der Töpfer aber jener, der uns gebildet aus Erde, — der die Gewalt hat nach seinem Belieben zu bilden durch die Natur und das Gebilde zu erneuern durch die Gnade. Denn wenn wir auch durch unsere eigenen Fehler fallen, werden wir durch seine Gnade mit neuem Geiste wieder hergestellt“ [5]).

---

1) In ps. 118, octon. X., tom. II, p. 963.
2) De Abr. l. II. cp. 8; tom. I, p. 265.
3) In ps. 118, octon. 17; tom. II. p. 1044.
4) de vocatione gentium l. 1, cp. 5; tom. IV, p. 524.
5) In Evang. Luc. ep. 23; tom. III, p. 217.

C. Kritik.

Vorstehende gelegentliche Anspielungen des hl. Ambrosius können selbstverständlich nicht nach dem Maßstabe des exegetischen Gehaltes beurteilt werden; sie sind uns dennoch nicht ohne Interesse, weil wir daraus auf des Kirchenlehrers Fassung des Zusammenhangs und dogmatischen Inhalts schließen können.

1. V. 15—18 hält Ambrosius offenbar für Behauptungen des Apostels und zwar für ernst gemeinte Wahrheiten, nicht für hingeworfene Schwierigkeiten; er geht also schon über Chrys. hinaus einen Schritt weiter dem vollen richtigen Sinne zu.

2. V. 20 u. 21 sieht er wie Orig. und Chrys. als Zurechtweisung und Demütigung an, nicht wie Theodor von Mopsuestia und Hieronymus als Beweis der Willensfreiheit; er würde sonst nicht die Vergleichung der Stellung des Menschen zu Gott mit der des Thones zum Bildner als passend anwenden.

3. Auch im dogmatischen Verständnisse der Verse 15—18 kommt er der vollen Wahrheit näher. Zwar steht er auf demselben Standpunkt wie die voraugustinischen Väter: die Gratuität der Gnade und damit die zuvorkommende Gnade findet noch keinen präcisierten Ausdruck. Zu V. 16 ergänzt er „perseverantia“ ein andersmal richtiger: gratia; bemerkt jedoch dazu: Mache dich also dieser Gnade würdig! Ambrosius mußte von seinem moralischen Standpunkte aus so sprechen. — Die Bemerkung zu V. 17, daß Gott auch den Pharao hätte gehorsam machen können, wirft ein günstiges Licht auf die schon weiter entwickelte Gnadenanschauung des Kirchenlehrers. Denn in jenen Worten ist die Unbedingtheit der Gnade notwendig vorausgesetzt; ebenso ist in der Betonung der gnädigen Ermahnungen und Warnungen Gottes die Anerkennung der zuvorkommenden Gnade eingeschlossen. Die von Ambr. behauptete Würdigkeit, das können wir schon hieraus schließen, ist demnach kein Verdienstrecht, sondern die Geneigtheit zur Annahme der Gnade als ein Erfordernis, dessen Läugnung die Gnade zu einer unwiderstehlichen machen würde[1]).

---

[1]) Des hl. Ambrosius Anschauung von der Gnade ist genau behandelt und von allem Schein der Häresie befreit bei Wörter a. a. O. S. 529—611.

2.

Hieronymus († 420).

A. Vorbemerkungen.

Hieronymus, der größte Exeget des Abendlandes, hat besonders für die sprachliche und historische Auslegung des A. T. sehr viel gethan. Aus dem N. T. erklärte er die Briefe Pauli an die Galater, Epheser, an Titus und Philemon in ausführlichen Kommentaren. Er folgt vorherrschend der grammatisch-historischen Erklärung, ohne die allegorische Deutung ganz auszuschließen. Die Werke des Origenes hatte Hieronymus fleißig studiert und teilweise übersetzt[1]); aber auch den Antiochenern hatte er ohne Zweifel viel zu verdanken[2]). Zum Römerbriefe hat Hieronymus keinen Kommentar geschrieben, aber zutreffender Weise gerade unsern Abschnitt, Röm. 9, 14—23, in einem Briefe ausführlich erläutert[3]). Abgesehen von dieser Epistel berührt Hieronymus die wichtigen Verse unsers Abschnittes öfters, so in den Kommentaren zu Isaias, Malachias, zum Galaterbrief und in einigen Briefen.

B. Erklärungen.

1. Der Zweck des Römerbriefes ist nach Hieronymus Bekämpfung verkehrter Richtungen innerhalb des Christentums selbst[4]). Treffend bemerkt er über die Schwierigkeit unsers Abschnittes: Zwar bedarf der ganze Römerbrief der Erklärung und ist in solche Dunkelheiten verschlungen, daß wir, ihn zu verstehen, die Hülfe des hl. Geistes nötig haben, der durch den Apostel diese Worte gesprochen hat; aber besonders diese Stelle 9, 14—29, bei der einige die pythagoräisch-

---

1) Vgl. Alzog, Patrol. S. 381, Anm. 2.

2) Vgl. Kihn, Antioch. Schule, S. 194.

3) epist. 120 ad Hedibiam de quaestionibus 12, cap. 10: Quid significet illud ... (Rom. 9, 14—29)? Bei Migne 22, 983.

4) Zu Gal. 5, 2: epistolam, quae ad Romanos scripta est, ad eos esse dictatam, qui ex Judaeis gentilibusque crediderunt, et hoc egisse Paulum, ut neuter populus offenderetur.

platonische Lehre von einem vorzeitlichen Sündenfall der Seelen im Himmel herbeiziehen. Sollten wir Gottes Gerechtigkeit nicht anders zu retten verstehen, so wollen wir viel lieber unsere Unwissenheit eingestehen. Doch wenn wir dem Apostel genau folgen, werden uns seine Worte nicht widersinnig erscheinen[1]).

2. Zusammenhang von 9, 14 mit dem Vorausgehenden: 9, 1—5: Schmerz über den Ausschluß Israels vom Heile; Opferwunsch, selbst allein verloren zu gehen statt des ganzen Volkes. 9, 6: Nur das Israel der Verheißung und des Geistes hat das Heil erlangt; das Israel des Fleisches hatte nicht die Verheißung. 9, 7—13: Die Erwählung Isaaks und Jakobs statt der Erstgebornen Ismael und Esau bedeutete typisch die Berufung der Heiden nebst den gläubigen Juden und die Verwerfung der Juden ihrer Mehrzahl nach[2]). 9, 14: Paulus legt eine naheliegende Frage vor (9, 14—19) und erörtert (9, 20—29) sie; erst nach der Lösung derselben kommt er auf sein Thema zurück (9, 30).

3. 9, 14—19 enthalten eine einzige fortgesetzte Gegenrede: Wenn Jakob und Esau noch nicht hatten Gott gewinnen oder beleidigen können und die Erwählung und Verwerfung nicht nach den Verdiensten eines jeden, sondern nach dem Willen des Erwählenden und Verwerfenden geschah, ist Gott ungerecht. Wenn nach dem Ausspruche Gottes an Moses Gott gerade wie er will, ohne Rücksicht auf Verdienst und Werke einen erwählt oder verwirft, da kommt es ja gar nicht auf den Wollenden und Laufenden an, sondern auf den erbarmenden Gott, zumal da er zu Pharao spricht: V. 17. Wenn er so nach seinem Belieben Israels sich erbarmt, den Pharao verhärtet, dann klagt er ohne allen Grund uns an, daß wir das Gute unterlassen und Böses gethan haben.

9, 20—29: Lösung zu 9, 14—19. Diese gewaltige, durch Schriftworte belegte, fast unlösbare Frage löst Paulus mit kurzer Rede: V. 20. 21. Der Sinn von 9, 20 ist: Durch deine Wider-

---

1) ep. ad Hedibiam, c. 10 im Anfang.

2) Et hoc totum dicit, ut in duobus prioribus fratribus, Ismael et Esau, populum Judaeorum abjectum esse significet; in posterioribus autem, hoc est, in Isaac et Jacob, electum populum gentium vel eos, qui ex Judaeis in Christum crediturі erant; ep. ad Hedib., Migne 22, 998.

rede und Schmähung gegen Gott und die Verwendung von Schriftstellen gegen ihn und die Anschuldigung, die du gegen die Gerechtigkeit seines Willens vorbringst, zeigst du ja, daß du freien Willen hast und thun kannst, was du willst, schweigen oder reden. Wenn du dich nämlich nach Art eines Thongebildes geschaffen glaubst und seinem Willen nicht widerstehen zu können meinst, so bedenke, daß das Thongebilde nicht zum Töpfer sagt: Warum hast du mich so gemacht? Denn der Töpfer hat die Macht u. s. f. Gott aber hat alle mit gleichem Loose geschaffen und ihnen das freie Wahlvermögen gegeben, daß jeder, was er wolle, Gutes oder Böses thue. Ja soweit gab er allen Macht, daß gottlose Rede gegen ihren Schöpfer streitet und die Gründe seines Willens erforscht.

9, 22—26: Wenn die Geduld Gottes den Pharao verhärtet und er lange Zeit die Strafe Israels aufgeschoben hat (distulit), damit er die so lange Ertragenen um so gerechter verurteile, so ist nicht Gottes Langmut und unermeßliche Milde, sondern ihre eigene Verhärtung Schuld, da sie die Güte Gottes zu ihrem Verderben mißbrauchten. Dieselbe Sonnenwärme erweicht das Wachs und verhärtet den Lehm — je nach der Beschaffenheit des Gegenstandes; und doch ist die Natur der Wärme nicht verschieden. So verhärtet auch Gottes Güte und Milde die Gefäße des Zornes, das ist das Volk Israel, und gibt das Heil den Gefäßen des Erbarmens, das ist uns aus den Juden und Heiden — nicht ohne Grund und ohne wahrheitsgemäßes Urteil, sondern auf Grund des vorausgehenden Verhaltens, weil nämlich die einen den Sohn Gottes nicht aufnahmen, die andern aber gerne. Gefäße des Erbarmens wurden nicht blos Heiden, sondern auch jene, die aus den Juden glaubten, — und es wurde ein Volk der Gläubigen gebildet. Nicht also die Völker werden auserwählt, sondern die Willensgesinnungen der Menschen. Diese doppelte Berufung der Heiden wie der Juden wird von den Propheten vorhergesagt (9, 25—29).

9, 30. Nun erst kommt er auf den Zusammenhang der Rede zurück: Die Heiden erlangten die Gerechtigkeit, weil sie nicht stolz waren, sondern an Christus glaubten; Israel ist größtenteils gefallen, weil es die Gerechtigkeit Gottes, d. i. Christum, verschmähte. — Nun bemerkt Hieronymus weiter: In einem Kommentar habe ich

9, 20 u. 21 anders ausgelegt gefunden, in dem Sinne nämlich, daß der Apostel die Frage mehr verwickele als löse: „Mensch, Erde und Asche, du wagst mit Gott zu rechten; du schwaches Gebilde haderst mit deinem Bildner? Kann das Gebilde sagen u. s. f. Oder hat nicht der Töpfer ... (V. 21). Verstumme also in ewigem Schweigen[1]). Bei anderen Gelegenheiten bekämpft Hieronymus zweimal[2]) die präexistentianische Auslegung von Rom. 9, 10—13 und 9, 21 und zweimal[3]) äußert er sich über Rom. 9, 20; an der einen Stelle betrachtet er 9, 20 als Einwurf, der die Willensfreiheit aufhebe, an der zweiten Stelle erklärt er das Apostelwort für zulässig in einem Sinne, wie wir ihn bei Origenes und Chrysostomus gefunden haben.

C. Kritik.

Hieronymus betrachtet Rom. 9, 14—23 als eine Digression und erklärt den Abschnitt wie Theodor von Mopsuestia; seine Auffassung ist also schon oben widerlegt; in der Erklärung von 9, 22. 23 und in anderen Einzelnheiten folgt er dem Origenes, dessen Exegese zu 9, 20. 21 er gleichfalls gelten läßt. Von ihm hat er auch das Gleichnis von der Sonne und ihrer Wirkung auf Wachs und Lehm. Die auffallende Uebereinstimmung mit dem etwas jüngeren Exegeten von Mopsuestia bei der Erklärung von 9, 20. 21 läßt vermuten, daß beide aus Diodor geschöpft haben.

[1]) Irrig meint Pererius, disput. super ep. P. ad Rom. in ep. IX, disp. XIII. n. 74: „Hieronymus habe hier die Erklärung des Augustinus gemeint und sie indirekt mißbilligt: Augustius sententiam oblique videtur carpere S. Hieronymus scribens in ep. 150 (ad Hedibiam) ... Quibus verbis videtur perstringi Augustini sententia discretionem Electorum ac Reproborum ad solum Dei beneplacitum referentis." Allein: a) wäre es des Aug. Erklärung, so wäre sie nicht angegriffen, sondern als zulässig erklärt; b) Augustinus nimmt keine Steigerung der Schwierigkeit, sondern positive Lösung an und zwar c) nicht von V. 20, sondern von V. 15 an; d) in der von Hieronymus referierten Erklärung erstreckt sich die quaestio (die Schwierigkeit) = id, quod proposuerat von V. 14—19, ist also insbes. 16, 18, 19 Gegenrede. Da Chrys. 16 u. 18 u. 19 dem Apostel selbst zueignet, so kann der gemeinte Erklärer nur Origenes sein, der auch wirklich commentarii geschrieben hat.

[2]) Comm. in ep. ad Eph. 1, 8 und ad Gal. 1, 13.

[3]) Comm. in ep. ad Eph. 2, 8. 9 und epist. ad Cesiph.

3.

Ambrosiaster.

A. Vorbemerkungen.

Ambrosiaster oder auch Pseudoambrosius wird der unbekannte Verfasser der commentarii in XIII epistolas beati Pauli[1]) genannt, die ohne Grund dem hl. Ambrosius zugeschrieben wurden. Sie werden in dem Vorwort[2]) der Benediktinerausgabe als eine Kompilation aus Augustin, Chrysostomus, Hieronymus und Pelagius bezeichnet. Auf Grund eines Citats bei Augustin[3]) wird als Verfasser gewöhnlich ein römischer Diakon Hilarius angenommen, der zur Zeit des Papstes Damasus (366—384) lebte, während Langen[4]) als wahrscheinlichen Autor den römischen Priester Faustinus, einen Zeitgenossen des Hilarius, nennt. Alzog[5]) kennzeichnet den Kommentar als eine Arbeit von inhaltreicher Kürze und meist treffend dogmatischer Auslegung.

B. Exegese zu Röm. 9, 14—23.

1. Ambrosiaster ist der einzige unter den Kommentatoren der Väterzeit, der sich über die geschichtlichen Voraussetzungen des Römerbriefs und dessen Zweck eingehender ausspricht. Nach ihm wurde der Brief durch Judaisten veranlaßt, die in Rom wie bei den Galatern auf Erfüllung des Ceremonialgesetzes drangen[6]) und der

---

1) Migne, series latina, tom. 17.

2) Migne, l. c. p. 39—46.

3) August. contra duas ep. Pelag. IV, 4 n. 7 citiert die Erklärung des Ambrosiaster zu Röm. 5, 12 mit den Worten: Sic Hilarius intellexit.

4) De comm. in ep. P. qui Ambrosii . . . nomine feruntur scriptore. Bonn 1880.

5) Alzog, Patrologie S. 369.

6) Leider ist der Text zum Teil unsicher und unklar: Constat temporibus apostolorum Judaeos propterea, quod sub regno Romanorum agerent, Romae habitasse; ex quibus hi qui crediderant tradiderunt Romanis, ut Christum profitentes legem servarent; Romani autem audita fama virtutum Christi faciles ad credendum fuerunt ut pote

Apostel will die Römer vom Gesetze abziehen und den Einklang des Evangeliums mit dem Gesetze und die Ueberlegenheit des Christentums nachweisen[1]).

2. Zusammenhang: 9, 6—13: Das Wort Gottes ist erfüllt; denn die Verheißung war — typisch — für alle gegeben, die nach dem Voraussehen Gottes sie annehmen, d. h. an Christus glauben würden. 9, 14—17: Gott kennt die Würdigkeit sicher und allein. 9, 18. 19a: „Sonach begnadigt und verhärtet Gott nach Willkür?" wendest du mir ein. 9, 19b—21: Du darfst nicht mit Gott rechten. 9, 22. 23: Gott ist gerecht und langmütig gegen alle. 9, 24: So hat er jetzt alle, welche glaubten, berufen.

3. Zu 9, 6—13: Isaak war Typus Christi, Jakob der Gläubigen aus Juden und Nichtjuden, ebenso Esau der Ungläubigen aus Juden und Heiden. Söhne der Verheißung sind alle, von denen Gott voraussah, daß sie die Verheißung annehmen werden, seien sie aus Heiden oder Juden. Indem Gott wußte, was jeder von beiden Zwillingen sein werde, erklärte er den jüngeren des Heiles für würdig, den älteren für unwürdig. Sein Ratschluß bleibt, weil nichts anderes eintreten kann, als was er gewußt hat. Solche, welche glauben, aber nicht ausharren, wie die 72 Jünger, wurden, weil sie gut waren, zum Dienste erwählt und ihre Namen waren im Himmel aufgeschrieben (Luk. 10, 20) — propter justitiam, aber sie gehörten zur Zahl der Bösen — secundum praescientiam[2]).

prudentes, nec immerito prudentes qui male inducti statim correcti sunt et permanserunt in eo. Hi ergo ex Judaeis, ut datur intelligi, credentes Christo non accipiebant Deum esse de Deo putantes uni Deo adversum; quamobrem negat illos spiritualem Dei gratiam consecutos. Hi sunt qui et Galatas subverterant, ut a traditione Apostolorum recederent; quibus ideo irascitur Apostolus, quia docti bene facile transducti fuerant. Romanis autem irasci non debuit, sed et laudare fidem illorum, quia nulla insignia virtutum videntes nec aliquem apostolorum, susceperant fidem Christi ritu licet Judaico in verbis potius quam in sensu; non enim expositum illis fuerat mysterium Christi. Propterea quibusdam advenientibus, qui recte crediderant, de edenda carne et non edenda quaestiones fiebant et utrumnam spes quae in Christo est sufficeret aut et lex servanda esset. Migne, ser. lat. tom. 17, pag. 46.

[1]) Migne, l. c. p. 47.

[2]) Der letzte Gedanke klingt nicht vorauguſtiniſch.

Zu 9, 14: Gott ist gerecht, darum zieht er seine Voraussage nicht zurück; V. 12 ist auf Grund des Voraussehens gesagt, V. 13 vom vollzogenen Gericht; so wurde auch Pharao zum Untergang verurteilt, weil Gott wußte, daß er sich nicht bekehren werde.

Zu 9, 15: d. h. Ich werde mich dessen Erbarmen, dem ich, wie ich vorauswußte, Erbarmen geben werde, indem ich wußte, daß er sich bekehren und bei mir bleiben werde; und ich werde Erbarmen geben dem, der nach dem Fehltritte mit aufrichtigem Herzen, wie ich vorausgesehen, sich zu mir bekehren wird. Mit andern Worten: Ich werde Erbarmen geben, wem zu geben ist; so daß er den ruft, von dem er weiß, daß er auf den Ruf hört[1]).

Zu 9, 16: Gott, der will, daß alle selig werden, muß beurteilen, wem das Heil zu geben ist. Er schaut in das Herz und weiß, ob der Bittende mit solcher Gesinnung verlangt, daß er Erhörung verdient. Beispiel des David und Saul[2]).

Zu 9, 17: Die beiden Lesarten in hoc ipsum te servavi und ad hoc te suscitavi geben gleichen Sinn. Pharao hatte durch viele Bosheit das Leben verwirkt und wollte sich nicht bessern; indem er nun glaubte, er verdiene noch zu leben, oder Gott sei zu schwach zur Vollziehung der Strafe, muß er das Wort des Herrn hören. Vor Gott gleichsam tot wurde er „am Leben erhalten" oder „zum Leben erweckt", weil Gott gegen ihn noch Wunder und Plagen wirken wollte zur Mahnung der übrigen. Gleichnis von den Aerzten, die an den zum Tode Verurteilten ihre Kenntnis bereicherten zum Wohle der Lebenden.

Zu 9, 18 und 19a: Paulus spricht im Sinne eines Gegners, der meint, ohne Rücksicht auf Gerechtigkeit nehme Gott von zwei ganz Gleichen den einen auf und verschmähe den andern, er bewege (compungat) den einen zum Glauben und verhärte den andern zum Unglauben.

---

1) Der Schlußsatz „Vocare autem non est pugnare, sed compungere ad recipiendam fidem" erkennt die innerlich einwirkende Gnade an und klingt augustinisch.

2) Dieses Beispiel führt auch Chrysostomus zu Röm. 9, 15 an.

Zu 9, 19b: Zunächst[1]) weist Paulus hin auf die Macht Gottes, dann auf dessen väterliche Fürsorge und Güte, womit er alle seine Geschöpfe selig wissen will, so daß an seiner Gerechtigkeit nicht zu zweifeln ist.

Zu 9, 20: Es ist eine große Vermessenheit und Ungebührlichkeit, daß der Mensch mit Gott rechte, der Sünder mit dem Gerechten, der Böse mit dem Guten, der Unverständige mit dem Vollkommensten, der Schwache mit dem Stärksten, der Vergängliche mit dem Unveränderlichen, der Sterbliche mit dem Unsterblichen, der nichtsnutzige Knecht mit seinem Herrn, das Geschöpf mit dem Schöpfer. Mit einem Worte des Isaias zeigt er, daß gegen den Urheber sein Werk sich nicht beschweren dürfe.

Zu 9, 21: Es gibt Gefäße zur Ehre, d. h. zu ehrenvollem Gebrauche, und Gefäße zur Unehre, wie das Küchengeräte; von einer Substanz, unterscheiden sie sich in der Ehre durch den Willen des Bildners. So erbarmt sich Gott, da wir alle der Substanz nach von derselben Masse und alle Sünder sind[2]), des einen, den andern verschmäht er — aber nicht ohne Gerechtigkeit. Bei Töpfer entscheidet einfach der Wille, bei Gott der Wille mit Gerechtigkeit, denn er weiß, wessen er sich erbarmen soll.

Zu 9, 22: Durch Gottes Willen und Langmut werden die Ungläubigen zur Strafe zubereitet; denn trotz des langen Abwartens haben sie sich nicht bekehren wollen. Gott wußte es, daß sie nicht glauben werden; damit sie aber unentschuldbar seien, wartete er lange.

Zu 9, 23: Das Vorbereiten eines Jeden besteht in dem Vorherwissen des Zukünftigen; Gott weiß nämlich den Ausgang, wartet ihn aber doch ab, in der Zwischenzeit erträgt er sowohl die Guten, die Gläubigen, die vom Bösen sich bekehren oder im Guten verharren und bereitet sie so zur Auszeichnung; die andern, die aus Guten Böse werden und in der Sünde bleiben, bereitet er zum Untergange, indem er sie ja sofort strafen könnte.

[1]) Unser Kommentar liest Quid adhuc quaeritur? in dem Sinne: Wozu wird da noch eine Frage (V. 18) erhoben, ob nämlich Gott nicht doch ungerecht verfahre.

[2]) Ein augustinischer Gedanke.

Zu 9, 24: Die er gerufen hat, bereitete er zur Herrlichkeit, aus der Nähe und Ferne, weil er wußte, daß sie im Glauben verharren werden.

C. Kritik.

1. Anerkennenswert ist a) der Versuch, das geschichtliche Verständnis des Briefes darzulegen, wenngleich die Angaben zumeist unhaltbar sind; b) die Auffassung der Verse 14—17 als positive dialektische Begründung, — nicht mehr im Sinne des Chrys. als Häufung von Schwierigkeiten —; c) insbesondere die Erklärung des V. 16 als Folgerung aus V. 15, womit die Exegese unseres Abschnittes einen wichtigen Fortschritt gewann; d) der Hinweis auf das typische Verständnis von 9, 6—13; e) der mehrfach korrektere dogmatische Ausdruck; denn die Würdigkeit beruht in der Geneigtheit zur Annahme des Glaubens und der Gnade wird eine innerlich den Menschen ergreifende Einwirkung zugeschrieben.

2. Verfehlt ist a) die Beziehung des Kapitels auf das ewige Loos der einzelnen Menschen; b) der Zweck der Beweisführung 9, 7—13, als werde das Vorherwissen Gottes und die Erwählung der Würdigen gelehrt; c) die Auffassung des V. 18 als Gegenrede; dagegen spricht α) 9, 18 steht im nämlichen Verhältnisse zu 9, 17 wie 9, 16 zu 9, 15; β) die nach unserm Kommentator auf den Einwurf 9, 18 bezogenen Worte: dicis itaque mihi müßten nach paulinischem Brauch vor der Objektion stehen; γ) das οὖν 9, 19 fügt bei Paulus einen neuen Gedanken an das unmittelbar Vorausgehende an; δ) das μενοῦνγε 9, 20, das Ambrosiaster mit Vulgata nicht hat, weist auf eine dem vorangehenden Verse 9, 19 entgegengesetzte Antwort.

3. Die dogmatische Anschauung hinsichtlich der Wirksamkeit der Gnade ist noch nicht ganz korrekt. Die volle Gratuität der Gnade ist nicht erkannt. Paulus wurde ohne aktuelle Würdigkeit, aber auf Grund der vorausgesehenen künftigen Würdigkeit erwählt[1]).

[1]) „Apostolum Paulum elegit praesciens utique quod futurus esset bonus. Hunc ergo praevenit ante tempus, quia necessarius erat, et Pharaonem ante futurum judicium damnavit, ut crederetur judicaturus.“ Migne, l. c. 17, 136.

Soweit der Kommentar der voraugustinischen Zeit angehört, kann sein Verfasser vom Vorwurf häretischer Anschauung freigesprochen werden[1]).

4. Unser Kommentar hat vielfache Anklänge an frühere Exegeten, wie Origenes, Chrysostomus u. a., doch hat sein Verfasser keine griechische Erklärung im Original vor sich gehabt[2]).

Auch stoßen uns einzelne Gedanken und Wendungen auf, die wohl auf Augustinus zurückgehen. Und doch wurde seit Augustin der Vers 9, 18 nicht mehr als Gegenrede erklärt. Wir schließen daraus, daß unser Kommentar seinem Grundbestande nach vor 400 verfaßt, aber in der Folgezeit vielfach durch Zusätze entstellt worden ist.

4.

Pelagius († 417).

A. Vorbemerkung.

Dem bekannten Häresiarchen Pelagius werden fast einstimmig die commentarii in ep. S. Pauli zugeschrieben, die unter den Werken und unter dem Namen des Hieronymus uns überliefert wurden. Die Annahme liegt nahe genug, daß anstößige häretische Stellen aus den Erklärungen gestrichen wurden[3]).

B. Exegese zu Röm. 9, 14—23[4]).

1. Anlaß: Paulus kämpft gegen die Juden[5]), welche sagten, Gott habe ihr Volk ohne alle Schuld aus Willkür verstoßen[6]).

---

1) Vgl. Wörter a. a. O. S. 611—649.

2) Die sprachliche Bemerkung über die Lesarten 9, 17 und die Außerachtlassung des μενοῦνγε 9, 20, das die neue Auffassung des Ambrosiaster von 9, 18 und 19a umstößt, erklären sich nur durch die Annahme, daß derselbe keinen griechischen Text oder Kommentar vor sich hatte.

3) Vgl. die admonitio der Benediktiner bei Migne ser. lat. tom. 30 pag. 643.

4) Migne l. c. 30, 687—691.

5) d. i. gegen christgläubige Juden; sonst hätte deren Rede in der Auffassung unsers Kommentators gar keinen Sinn.

6) Contra Judaeos acturus primum (9, 1—5) illis satisfacit. (Migne l. c. 30, 686); quod alios Deus bonos faceret, alios malos secundum ipsorum sententiam, erat iniquum punire, qui non sua sponte peccasset (Migne l. c. 30, 689).

2. Gedankengang: 9, 6—13: Die Verheißungen erfüllen sich an denen, die glauben, Abstammung von Abraham gibt kein Vorrecht; Jakob war wegen seines künftigen, von Gott vorausgesehenen Glaubens schon vor der Geburt auserwählt. 9, 14—19: Einwendungen des Juden mit absurden Folgerungen des Apostels: 9, 14: Gott ist hiebei nicht ungerecht und macht nicht die einen gut, die andern schlecht, wie du Jude meinst. 9, 15: Einwendung des Juden: Gott verfährt willkürlich; denn er sprach zu Moses u. s. f. 9, 16: Absurde Folgerung des Apostels: Da käme es ja gar nicht auf den Wollenden an! 9, 17: Neue Einwendung des Juden: Jawohl, denn zu Pharao u. s. f. 9, 18 f.: Neue absurde Folgerung des Apostels: Das hieße also in deinem Sinne geradezu: Gott u. s. f. Damit sagst du mit andern Worten: Was tadelt er noch? u. s. f. 9, 20 f.: Widerlegung: Du streitest ja gegen Gott, also bist du frei und nicht willenlos wie der Lehm. 9, 22 f.: Gott läßt durch Geduld und Güte die Menschen nach ihrem eigenen freien Willen Gefäße des Zornes oder des Erbarmens werden.

Zu 9, 14: Er fürchtete, die Juden möchten das vorher Gesagte mißverstehen, als ob Gott willkürlich die einen Menschen gut, die andern schlecht mache und Unschuldige strafe. Daher führt er Belegstellen an, mit denen jene ihre Behauptung zu beweisen pflegten. Er erwidert auf diese Belege mit kurzen Schlußfolgerungen nach ihrem Sinn, um zu zeigen, daß jene Stellen nicht so verstanden werden könnten.

Zu 9, 15: Richtig verstanden sagt der Ausspruch Gottes: Ich erbarme mich dessen, von dem ich voraus wußte, daß er Gnade verdiene, sodaß ich mich schon damals seiner erbarmt habe.

Zu V. 16: Der Apostel will nicht läugnen, daß es auf unsern eigenen Willen ankommt, da er dies so deutlich ausgesprochen hat: „Weißt du nicht, daß die Güte Gottes dich zur Buße führt?“ (Röm. 2, 4) und „Wenn jemand sich reinigen wird u. s. f.“ (2. Tim. 2, 16), sondern fragend und widerlegend spricht er dies aus. Wäre V. 16) ernstgemeinte Behauptung des Apostels, wie einige[1]) be-

[1]) Chrys. und Ambrosiaster thaten es, jedoch nur in dem Sinn, daß Gott allein die Würdigkeit kenne, ebenso gab Ambrosius die Beschränkung, Gott gebe das Vollenden; diese Erklärungen konnten unserm Kommentator nicht

haupten, warum läuft er selbst, da er sagt: „Ich habe den Lauf vollendet“ und warum fordert er andere auf zu laufen: „Laufet so, daß ihr das Ziel erreichet!“

Zu 9, 17: Der Ausspruch Gottes an Pharao besagt im richtigen Sinn, daß Gott die längst verdiente Strafe verhängt habe, um wenigstens anderen zu nützen, wie ein Arzt und Richter; oder Pharao habe infolge Aufhörens der ersten Plagen sich verhärtet und Gott habe trotz des vorausgesehenen Mißerfolgs gegen ihn Milde üben wollen. Das Wort ist also entweder von der Vorsehung oder von der Geduld Gottes zu verstehen.

Zu 9, 18: Die falsche jüdische Folgerung widerspricht dem Wesen der göttlichen Gerechtigkeit.

Zu 9, 19: d. i. deine Ansicht läßt sich kurz so aussprechen: Was tadelt er noch? u. s. f.

Zu 9, 20 f.: Umsomehr kann er dich mit Recht tadeln auf Grund deiner Worte. Hättest du nicht deinen eigenen Willen so könntest du nicht gegen Gottes Willen sprechen. Wärest du durch Gott verhärtet, wie du behauptest, so könntest du so wenig wie der Lehm dem Bildner entgegenreden, sondern wärest ganz in der Gewalt des Bildners. Andere erklären 9, 20 ff. als Fortsetzung der Gegenrede[1]) oder als Zurechtweisung: Wenn es auch so wäre, wie jene lästern, so dürften sie mit ihrem Schöpfer nicht rechten, weil sie Gott gegenüber seien, was das Thongebilde gegenüber dem Töpfer. Nach dieser Auffassung bedeutet massa alle, die sich in Aegypten aufhielten, weil auch Israel dort den Götzen gedient hatte[2]). Allein der griechische Text hat: Μενοῦνγε d. h. um so viel mehr.

Zu 9, 22 f.: Pharao hatte Gott gelästert, das Volk Gottes bedrückt, unschuldiges Blut der Kinder vergossen; trotzdem ertrug ihn

so befremdlich erscheinen; er will demnach besonders Augustin bekämpfen, der die Worte im strengsten Sinne gelten läßt.

[1]) quia ipsum est dicere neminem posse contra dicere et addere Deo neminem respondere. Migne l. c. 30, 690. Solche Auslegung, welche die Gegenrede bis 9, 29 erstrecken ließ (vgl. zu 9, 24), ist uns nicht anderweitig bekannt; vielleicht hat Pelagius den Chrys. mißverstanden, nach welchem der Apostel dem jüdischen Gegner bis 9, 29 „Antithesen“ macht.

[2]) Vgl. Chrys. zu Rom. 9, 15.

Gott und indem Pharao das Maß der Sünden füllte, machte er sich zum Gefäß des Zornes und bereitete sich selber zum Untergang. Die Israeliten hingegen waren der Erbarmung würdig, weil sie weniger Böses gethan hatten und so schwer bedrückt worden waren.

Zu 9, 24: Wie damals mit den Israeliten auch einige Aegyptier mit auszogen und gerettet wurden, so wurden jetzt nicht bloß Juden, sondern auch Heiden zum Glauben berufen. Im Sinne einer fortgesetzten Gegenrede besagt der Vers: So sehr hat Gott, wen er eben wollte, zum Heile geführt, daß er sogar götzendienerische Heiden, die niemals Gott gedient hatten, erwählte, aber aus Israel nur wenige berief nach dem Zeugnisse der Propheten.

C. Kritik.

1. Anzuerkennen ist die Methode, die unserm Kommentar mehr wie allen andern schon beurteilten Erklärungen einen wissenschaftlichen Anstrich gibt; der Kommentator vergleicht den griechischen Text (zu 9, 20), gibt bei Citaten den Sinn der Originalstelle an (zu 9, 12. 13), unterscheidet den historischen von dem prophetischen und typischen Sinn (zu 9, 8. 12. 13. 28), führt andere Schriftstellen zur Erläuterung und Begründung an (zu 9, 15. 16); er benützt die früheren Exegeten und untersucht, acceptiert oder bekämpft andere Auslegungen (zu 9, 16. 20).

2. Die Erklärung ist uns darum wertvoll und in Einzeldingen brauchbar, aber die teilweise neue Auffassung des Zusammenhangs von 9, 14—23 ist völlig unhaltbar. Die Neuheit beruht auf der Kombination der Erklärung des Origenes (9, 14—19 sei ex mente contradicentis), des Chrysostomus (9, 16 u. 18 seien subjectiones gegen die Juden) und des Hieronymus oder eines Antiocheners[1] (9, 20. 21 beweise die Willensfreiheit). Da Pelagius die Gratuität der Gnade verwirft, kann er nicht den Beweisgegenstand des Apostels erfassen und die aufgestellte Gedankenfolge ist eine Ausflucht, die sich als gekünstelt und unnatürlich erweist.

3. Prüfen wir die Erläuterungen nach ihrem dogmatischen Gehalt, so spricht aus ihnen der Geist des Häresiarchen deutlich

[1] des Theodor von Mopsuestia oder des Diodor.

heraus, wenn auch das Anstößigste entfernt worden sein mag. Zwar ließe sich die Zuhülfenahme der von Gott allein (zu 9, 15) und voraus (zu 9, 13) erkannten Würdigkeit zur Erklärung unsers Abschnittes wie ähnliche Auslegungen der voraugustinischen Väter entschuldigen; aber den Vers 16 erklärt Pelagius für absolut unannehmbar; er weiß nichts von dem unermeßlich größeren Anteil der göttlichen Gnade am guten Werke, den Origenes und Chrysostomus hervorheben, er läugnet einen positiven Gehalt des Verses 16 schlechthin und bekämpft ausdrücklich die gegenteilige Auslegung. Die Worte: si non est volentis neque currentis ut quidam qutant, quare ipse currit etc. scheinen weniger gegen eine exegetische Erklärung zu 9, 16 als gegen eine dogmatische Grundanschauung gerichtet zu sein, der Häretiker macht einen Ausfall gegen die Gnadenlehre Augustins.

4. Des Pelagius Erklärung ist der letzte, aber völlig verunglückte Versuch, über die vom Apostel gelehrte Gratuität der Gnade überhaupt und der Berufung zum sichtbaren Gottesreiche insbesondere durch das bequeme Mittel hinauszukommen, daß er die entgegenstehenden Schrifttexte dem Gegner des Apostels in den Mund legt. Im Gegensatze zu allen vorangegangenen Erklärern hat Pelagius diesen Versuch, die Gratuität hinwegzuläugnen, bewußter Weise gemacht, indem er die richtige Deutung kennt und ausdrücklich verwirft. Sein ungünstiger Erfolg weist auf die Notwendigkeit der neuen Anschauungsweise hin, welcher der hl. Augustin Bahn gebrochen hat.

II. Hauptteil.

Augustin († 430).

A. Vorbemerkungen.

1. Durch den großen afrikanischen Kirchenlehrer wurde die Auslegung des 9. Kap. des Römerbriefes so berühmt. Seine Auffassung der apostolischen Worte bezeichnet den entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte ihrer Exegese, insofern er den eigentlichen Beweisgegenstand des Völkerapostels, die volle Gratuität der Gnade, zuerst im tiefsten Grunde erfaßt und zum klaren Ausdruck gebracht hat, und enthält zugleich den Keim der gesammten weiteren Entwicklung der Exegese des apostolischen Textes. Denn seine Erklärung haben die meisten Theologen der Folgezeit angenommen, auch Calvin, Beza, Jansenius haben sie aufgegriffen, freilich nur um die ursprüngliche Ansicht des Kirchenlehrers zu einem wahren Zerrbilde zu verunstalten[1]. Nicht nur für das exegetische Verständnis des Schrifttextes, sondern noch mehr für die dogmatische Spekulation über die dunkelsten und schwierigsten Fragen der Glaubenslehre gaben Augustins Expositionen zu Rom. 9 folgenreichen Anstoß und mächtige Anregung. Bei so hoher geschichtlicher Bedeutung erscheint es gewiß gerechtfertigt, wenn wir die augustinischen Erläuterungen zu dem genannten paulinischen Abschnitte mit möglichster Genauigkeit behandeln.

2. Augustin ist der „größte Kirchenlehrer aller Zeiten“[2]; aber seine Größe wurzelt nicht in Gelehrsamkeit — hierin stand er einem Hieronymus weit nach — sondern in der Originalität und

---

[1] Vgl. Reithmayr, Kommentar zum Römerbrief S. 541.

[2] Vgl. Alzog, Patrol. S. 414.

Produktivität seines Geistes, wodurch er die christliche Spekulation der patristischen Zeit zum Abschlusse brachte und für die folgenden Jahrhunderte in seinen umfangreichen Schriften einen unerschöpflichen Reichtum von Gedanken zum Ausbau einer großartigen Wissenschaft hinterließ. Mit diesem eigentümlichen Charakter ist auch seine besondere Stellung in der Schrifterklärung gekennzeichnet. Wir vermissen eine genaue und zutreffende sprachliche Erklärung und bewundern dennoch die großartige, originelle Auffassung des Gesamtinhaltes. „Ist in seinen exegetischen Schriften die sprachliche Erklärung (besonders des von Augustinus ungenügend gekannten Hebräischen und Griechischen) zumal bei dem Mangel exegetischer Methode oft sehr mangelhaft und unrichtig, so verdient dagegen die Entwicklung der dogmatischen Stellen wie das Verständnis der hl. Schrift nach ihrem Gesamtinhalte besondere Beachtung"; dieses allgemeine Urteil Alzog's[1]) werden wir auch in unserm konkreten Fall bewahrheitet finden.

3. In den ersten Jahren nach seiner Bekehrung und Taufe (387), vor seinem Episkopat (396), hatte Augustin eine Auslegung des Römerbriefes begonnen, aber nach Vollendung des ersten Buches in Anbetracht der großen Schwierigkeit und Ausdehnung das Unternehmen wieder fallen lassen; diese „expositio inchoata ep. ad Romanos" erstreckt sich bloß bis 1, 7. In der Folge hat er nur einzelne Stellen des Briefes bei verschiedenen Gelegenheiten erklärt, wohl aber keinen Abschnitt so häufig und genau als 9, 11—24. Hier folgt eine geschichtliche Uebersicht:

Ueber Zweck und geschichtliche Voraussetzung des Römerbriefes spricht sich Augustinus aus in der expositio inchoata ad Rom., bei Migne 35, 2087 und in der praefatio der expos. ep. ad Gal. 35, 2107. Das 9. Kapitel erklärt oder berührt er[2]):

394:	qu. 68 des liber de diversis (83) quaestionibus, bei Migne	40, 70
394:	propp. 60—64 der expos. quarundam (84) propositionum ex ep. ad Rom.	35, 2078

[1]) Alzog, Patrologie S. 401.

[2]) Das Jahr der Abfassung ist nach der Angabe der Benediktiner vorangesetzt; nur bezüglich der qu. 68 vgl. die nächste Seite.

397:	ad Simplicianum l. I, qu. 2	40, 111
412:	de spiritu et litera n. 40. 42. 54. 60	44, 119
414:	ep. 149 ad Paulinum n. 22	33, 638
415:	de natura et gratia n. 36	44, 247
415:	de perfectione justitiae n. 21. 40	44, 291
416:	ep. 175 ad Innoc. n. 3	33, 763
416:	ep. 180 ad Oceanum n. 2	33, 773
417:	de gestis Pelagii n. 33. 34	44, 319
417:	ep. 186 ad Paulinum n. 14—26; n. 8. 32	33, 815
418:	ep. 194 ad Sixtum n. 5. 29. 30. 34—42	33, 871
418:	ep. 190 ad Optatum n. 9—12	33, 858
418:	ep. 196 ad Asellicum n. 13	33, 896
418:	de gratia Christi et pecc. orig. n. 36	44, 360
419:	quaestiones in Heptat. l. II (in Exodum) n. 24. 29. 32	34, 601
419:	de nuptiis et concup. l. II n. 31 f.	44, 413
419:	de anima ejusque origine n. 35	44, 475
420:	contra duas ep. Pelagianorum l. I n. 37; II, 13 f. IV, 16	44, 550
421:	contra Julianum Pelag. l. V n. 14	44, 640
421:	enchiridion cc. 98 u. 99	40, 277
426/27:	de gratia et libero arbitrio n. 41. 43	44, 889
426/27:	de correptione et gratia n. 15. 16. 21	44, 915
427:	retractiones I, 23. 26 u. II, 1	32, 621
428:	de praed. sanctorum n. 13—16	44, 959
429:	de dono perseverantiae n. 17. 25. 28	44, 993
430:	opus imperfectum contra Jul. l. I c. 136—141	44, 1050.

Die verschiedenen Auslegungen, unter welchen sieben — vorstehend durch Sperrdruck gekennzeichnet — unsern Text Röm. 9, 14—23 im Zusammenhang erklären, stimmen inhaltlich keineswegs überein. Es obliegt uns also die Aufgabe, nachzuweisen, wie Augustin seine Auslegung des paulinischen Abschnittes von Anfang an entwickelt und mit der Zeit ausgebildet, wie er sie bei verschiedenen Gelegenheiten verwendet und modificiert hat. Darum geben wir a) eine historische Darstellung der verschiedenen Erklärungen des Kirchen-

lehrers zu Röm. 9 mit Berücksichtigung des Fortschrittes der exegetischen Auffassung und dogmatischen Anschauung; b) eine systematische Darstellung seiner Exegese zu Röm. 9 mit sachlicher Zusammenordnung; dann wird die Kritik sich anschließen.

B. Augustins Exegese zu Röm. 9.

a) Historische Darstellung.

1. Liber de diversis quaestionibus, qu. 68.

Im genannten Buche stellte Augustinus 83 kleine Abhandlungen verschiedenen Inhalts zusammen, die er gelegentlich, wie ihm die einzelnen Fragen vorgelegt wurden, in der Zeit von seiner Bekehrung bis zum Episkopat geschrieben hat[1]. Bei der qu. 68 schließen wir aus dem Inhalt, daß sie die früheste Erklärung des Kirchenlehrers zu Röm. 9 enthält[2]. Diese Quästio handelt „de eo, quod scriptum est: O homo, tu quis es, qui respondeas Deo?“ (Röm. 9, 20) und hat folgenden Gedankengang.

Die Stelle Röm. 9, 20 ist nicht eine Verlegenheitsantwort, auch nicht eine Fälschung, sondern apostolisches Lehrwort. Paulus weist nicht die sancti und spirituales, sondern die lutei und terreni ab; das erhellt aus V. 21. Denn seitdem unsere Natur im Paradiese gesündigt hat, sind wir alle eine Masse des Lehmes, d. h. der Sünde geworden. Aus dieser Masse befreien wir uns, indem wir an Gott glauben und dadurch mittelst seiner Gnade Söhne Gottes werden. Reinige also den alten Teig, daß du seiest eine neue Masse (1. Kor. 5, 7); dann erst kannst du die Geheimnisse von den verborgenen Verdiensten der Seele, von Gnade und Gerechtigkeit hören.

---

[1] Retract. l. I, c. 26.

[2] Auch Balzer, des hl. Aug. Lehre über Präd. u. Repr., S. 29 läßt die qu. 68 den „Propositionen aus dem Römerbrief“ vorangehen, dagegen nehmen Scheeben, Dogmatik, III. Bd. S. 756 und Reuter, augustinische Studien, S. 7 die umgekehrte Ordnung an. Augustinus behandelt allerdings in den Retraktationen die „Propositionen“ vor den „Quästionen“ (vgl. retract. I, 23 u. 26) und mit Recht, weil die Zusammenstellung der letzteren zu einem Buch erst nach der ersteren Schrift erfolgte.

Bei Pharao und den Israeliten liegt das vorausgehende Verdienst klar: die Bedrückung des ersteren, das Aufseufzen und Flehen der letzteren. So ist Gott immer gerecht, wenn auch die Verdienste noch so verborgen sind; unter den Sündern besteht eben ein Unterschied. Im V. 22 ist deutlich auf die früheren Sünden hingewiesen, in denen Gott die Gefäße des Zornes ertrug. Zwar „erbarmt sich Gott, wessen er will, und verhärtet, wen er will" (9, 18), aber Gottes Wille kann nicht ungerecht sein. Denn es rührt von ganz verborgenen Verdiensten her. Dabei bleibt doch 9, 16 wahr. Denn a) das Wollen genügt nicht; Gott gibt den Frieden; nur setzt er als Bedingung den guten Willen (Luk. 2, 14); b) das Wollen ist nicht möglich ohne äußeren oder inneren Ruf[1]); vgl. die Einladung zum Gastmahl (Luk. 14, 16 ff.). So bewirkt Gott auch das Wollen in uns. Demnach ergeht der Ruf aus Gnade, ohne unser Verdienst; je nachdem der Mensch dem Rufe folgt oder nicht, erlangt er Beseligung oder Strafe — aus gerechtem Urteile. Für Pharao lag in dem Segen, den Joseph dem Land brachte, der Ruf und die

---

[1]) „Wir sehen hier einen jedem menschlichen Wollen vorangehenden inneren Gnadenruf anerkannt; allein derselbe ist nicht unbedingt nötig, zuweilen wenigstens reicht auch der bloße äußere Ruf hin." So Balzer a. a. O. S. 30. Daß jedoch hier unter dem inneren Rufe nicht jene innere Gnade zu verstehen ist, welche nach der späteren Lehre Augustins zum äußeren Rufe, wenn dieser Erfolg haben soll, notwendig noch hinzukommen muß, sieht man am deutlichsten aus der Stelle ad Simpl. l. I, q. 2 n. 2: nullo modo credidisset, nisi vel secretis per visa mentis aut spiritus vel manifestioribus per sensus corporis admonitionibus vocaretur. Demnach betrachtet Augustin noch im Anfange der Abhandlung ad Simpl. den inneren Ruf für gleichwertig, genauer genommen für minderwertig gegenüber einem äußeren Ruf und versteht darunter die dem Wollen selbst nur äußerlich zuvorkommende, weil nur mittelbare Einwirkung auf den Willen durch Träume, Stimme des Gewissens u. dgl. Diese beiden im Wesen ziemlich gleichen Arten des äußeren oder inneren Rufes bezeichnet unser Kirchenlehrer mit „sive intrinsecus sive extrinsecus vocatus" (qu. 68 n. 5), „vel interna vel externa admonitione motus" (ad Simpl. I, 2 n. 2), aber den Gegensatz zwischen der äußerlichen Anregung und der wesentlich davon verschiedenen innerlichen Bewirkung des Willens mit „forinsecus und intus," „foris audiunt, intus non audiunt" (de praed. Ss. n. 15). Darum kann aus obiger Stelle der qu. 68 nicht mit Scheeben, Dogmatik, III. Bd. S. 756 gefolgert werden, Augustin habe schon in dieser qu. seinen semipelagianischen Irrtum teilweise verbessert, und es fällt dieser Grund weg, die Abfassung der qu. 68 später als die „Propositionen" anzusetzen.

Mahnung, dem Volke Israel nicht undankbar zu sein; er hat den Ruf verachtet und dadurch die Strafe der Verhärtung und des sichtbaren Untergangs verdient. Die Verhärtung bestand in einer Blindheit des Geistes, die Pharao erlitt und infolge der er trotz so vieler und so großer und so offenbarer Wunderzeichen Gottes nicht glaubte, und hatte, wie die schließliche Strafe des Untergangs zum Zwecke, das Volk Gottes zu belehren. Wie der göttliche Ruf in den einzelnen Menschen in den Völkern und dem ganzen Geschlechte im Laufe der Zeiten wirkt, bleibt Geheimnis; hierher gehören die Aussprüche Gottes bezüglich des Jeremias (Jer. 1, 5) und des Jakob und Esau (Mal. 1, 2; Rom. 9, 13).

Exegetischer Gehalt. Der weitere Zusammenhang des Textes und die Beweisabsicht des Apostels wird nicht berührt, die paulinischen Worte werden nach ihrer allgemeinen Wahrheit betrachtet, etwa in der Weise des Origenes, an den manches anklingt. Doch ist neu und dem Augustin eigentümlich: a) 9, 15—18 wird ohne Schwanken als positive Beweisführung des Apostels anerkannt und vorausgesetzt; b) 9, 20 f. in Verbindung mit der Erbsünde und der una massa peccati gebracht; c) eine Theorie des Heilsprozesses zu geben versucht; d) die Verhärtung als Strafe aufgefaßt, die Gott nicht etwa durch bloße Nachsicht, sondern durch Entziehung innerer Gnadenerleuchtung herbeiführt. Damit ist die ganze Entwicklung der augustinischen Erklärung unserer Stelle im Keime gegeben und gekennzeichnet.

Die dogmatische Grundanschauung ist noch im Stadium der Unbestimmtheit. Es ist nicht ausschließlich vom ewigen Heile und der dazu dienenden Gnade der einzelnen Menschen die Rede, sondern auch von der Berufung der Völker und von zeitlichen Verhältnissen. Der äußere oder innere Ruf, der, wie als selbstverständlich vorausgesetzt zu sein scheint, an alle Menschen ergeht, wird als unverdiente Gnade bezeichnet, wirkt jedoch nicht unmittelbar auf den Willen ein. Neben dieser dem Willen nur äußerlich zuvorkommenden Gnade ist die Uebernatürlichkeit der habituellen Gnade (pax, beatitudo, justificatio) deutlich hervorgehoben, von weiteren aktuellen Gnaden wird nichts angedeutet. Die ganze Anschauung neigt zur semipelagianischen, läßt jedoch die schärfere

Formulierung vermissen, die alsbald in der folgenden zweiten Erklärung ihren Ausdruck fand.

2. Expositio quarundam (84) propositionum ex ep. ad Rom., propp. 60—64.

Augustins Scharfsinn ertrug die Unbestimmtheit seiner Anschauung vom Heilsprozesse nicht lange; gleichfalls noch vor seinem Episkopat[1]), etwa 394, erklärte er 84 Stellen des Römerbriefs und brachte seine damalige Ansicht von der Rechtfertigung zu einer präcisen Durchführung.

Zu Rom. 9, 11—13 (Prop. 60): Die Freiheit der Willensentscheidung wird nicht aufgehoben, sondern Gott erwählt auf Grund des vorausgesehenen zukünftigen Verhaltens; allerdings „nicht aus Werken;" denn verdienstliche Werke werden erst möglich durch die Gnade, sondern auf Grund des vorausgesehenen Glaubens. Gott ruft nämlich den Sünder ohne dessen Verdienst aus Gnade; wenn der Gerufene dem Rufenden folgt, — was in seinem freien Willen steht, — so verdient er den hl. Geist, durch den er Gutes wirken kann; und wenn er darin verharrt, — was wieder in seinem freien Willen liegt — so verdient er auch das ewige Leben.

Zu Rom. 9, 14 f. (Prop. 61): Gott verfährt hiebei nicht ungerecht, indem er selbst gesagt hat: Wessen ich mich erbarmt habe, daß ich ihn rief, dessen werde ich mich weiter erbarmen, nachdem er geglaubt hat, indem ich ihm auf Glauben und Gebet hin den hl. Geist gebe; durch diesen wird er fähig werden, Gutes in Liebe zu wirken.

Zu Rom. 9, 16—21 (Prop. 62): Der V. 16 hebt nicht die Freiheit auf, sondern sagt: Unser Wollen reicht nicht hin, weil unser Wollen und Wirken a) erst gut und verdienstlich wird durch den Empfang der Gnade des hl. Geistes, b) die Berufung zur Voraussetzung hat, c) auch die begleitende und vollendende Gnadenhülfe nötig hat. Unser Wille allein hingegen vermag nichts. Pharaos Verhärtung war die wohlverdiente Strafe für seinen vorausgehenden Unglauben. Der Glaube also verdient die Gabe, Gutes zu wirken,

[1]) Retract. l. I, c. 23.

der Unglaube die Strafe, Böses zu wirken. — Gott erbarmt sich, indem er fähig macht, Gutes zu wirken, und verhärtet, indem er den Sünder in seinem Zustande läßt, daß er Böses wirke. Die Entscheidung aber hat der Mensch in seiner Hand, je nachdem er glaubt oder nicht glaubt. V. 19 ist Frage eines Gegenredners. Der Apostel weist ihn ab, weil die viri spirituales seine Rede nicht so mißverstehen können, der Fragende also ein homo terrenus et carnalis ist, der den irdischen Menschen erst ablegen muß, ehe er den Geist zu solchen Dingen erheben kann.

Zu Röm. 9, 22 (Prop. 63): Des Pharao Verhärtung kam also wohlverdient von seiner verborgenen früheren Gottlosigkeit her.

Zu Röm. 9, 24 f. (Prop. 64): Paulus kommt nun auf den Zweck seiner Beweisführung zurück: Weil die Werke Ausfluß der Gnade Gottes sind, sollen sich die Juden (d. h. die Judenchristen) nicht ihrer Werke rühmen und die Gnade des Evangeliums nicht ihren Verdiensten zuschreiben, sie haben kein Vorrecht vor den Heiden, welchen von Hoseas die Berufung verheißen war, wie von Isaias den Juden.

Zu Röm. 9, 27 (Prop. 65): Der Sinn der Weissagung ist: Diejenigen aus Israel sollen zum Samen Abrahams gerechnet werden, welche glauben werden. So suchte Paulus beide Völker in Eintracht zu vereinen.

Die neue Erklärung stimmt mit der in der qu. 68 vorgetragenen in der exegetischen Auffassnng überein, zeigt aber dreifachen Fortschritt a) durch die weitere Ausdehnung (V. 11—27), b) durch eine bestimmtere Darstellung des Heilsprozesses; c) durch Angabe der Lehrabsicht des Apostels. Auch die dogmatische Darlegung hat durch die Unterscheidung der dreifachen aktuellen und der habituellen Gnade und durch Ersetzung der in qu. 68 gelehrten „ganz verborgenen" Verdienste durch die bestimmte Lehre von dem einzig möglichen Verdienstesanfang [1]),

[1]) Sicut in iis, quos elegit deus, non opera, sed fides inchoat meritum, ut per munus dei bene operentur, sic in his, quos damnat, infidelitas et impietas inchoat poenae meritum, ut per ipsam poenam etiam male operentur; prop. 62. Da sonach Glaube und Unglaube die Menschheit scheidet, so ist wieder vorausgesetzt, daß die Berufung an alle Erwachsene ergeht.

der in der Annahme der Berufung [1]) durch den Glauben bestehe, gewonnen, aber eben durch die scharfe Formulierung ein Resultat ergeben, das von der durch Augustin später bekämpften Ansicht der Massilienser oder Semipelagianer [2]) nicht viel verschieden war. Doch auf dem Umweg des Irrtums drang des Kirchenlehrers Geist alsbald zur vollen Wahrheit durch.

3. Ad Simplicianum l. I, qu. 2.

Die in den beiden behandelten Erklärungen zu Röm. 9 vorgetragenen Grundanschauungen von der Erwählung irgendwelcher „Verdienste", speciell „des Glaubens" hat Augustinus später in den Retraktationen (geschrieben um 427) und in der Schrift de praedestinatione sanctorum (geschrieben 428) ausdrücklich zurückgenommen [3]); thatsächlich hatte er sie schon nach wenigen Jahren abgeworfen und die volle Gratuität der Gnade erfaßt und dargelegt in der um 397 geschriebenen Schrift an Simplician, den Nachfolger des hl. Ambrosius auf dem bischöflichen Stuhle zu Mailand. Die 2. Quästio des ersten Buches derselben erklärt recht eingehend und sorgfältig Röm. 9, 10—29 und zwar — was diese Erläuterung des paulinischen Abschnittes auszeichnet — legt Augustin nicht einfach die gefundene Wahrheit nieder, sondern er ringt und strebt sie zu finden und dialektisch abzuleiten [4]). In seinen spätesten Schriften

---

[1]) „Diese Gnade besteht immer nur in der äußeren Berufung" schreibt Balzer a. a. O. S. 31; aber Aug. spricht einfach vom Rufe und schließt den innern Ruf im Sinn der qu. 68 nicht aus; nur versteht er dort wie ad Simpl. I, 2. n. 2 unter demselben nicht eine größere Gnade, als der äußere Ruf ist; etwas anderes ist das „fidem inspirare" ad Simpl. I, 2 n. 10 und das „intus docere" de praed. ss. n. 13.

[2]) Dieselben beriefen sich denn auch ganz besonders auf die Ausführungen Augustins in den obigen Propositionen; vgl. ep. 226 n. 3.

[3]) Retract. I, 26 und 23; de praed. ss. n. 7.

[4]) Aus den Worten des Eingangs zum ersten Buch: „et illa quidem, quae de Paulo apostolo dissolvenda proposuisti, jam a nobis erant utcunque discussa literisque mandata. Sed tamen eadem ipsa verba apostolica — non contentus inquisitione atque explicatione praeterita, ne quid in ea negligentius praeterissem, cautius attentiusque rimatus

bezeichnet der Kirchenlehrer die Abhandlung ad Simplicianum l. I als die richtige und schriftgemäße Darstellung der Gnadenlehre und empfiehlt sie zum Studium[1]). Sie verdient also auch von unserer Seite besondere Beachtung.

Gedankengang: n. 2. Paulus bekämpft im Römerbrief die verkehrte jüdische Ansicht, als hätten die Juden durch Beobachtung des Gesetzes die Gnade des Evangeliums verdient, die Heiden aber könnten diese Gnade nur empfangen, wenn sie dem jüdischen Gesetze genügten. Allein verdienstliche Werke gehen der Gnade nicht voraus, sondern folgen ihr.

n. 3. Beweis dafür ist Gottes Ausspruch über Jakob und Esau vor deren Geburt.

n. 4. Wie erklärt sich der Zusatz: „ut secundum electionem propositum Dei maneret“ (Röm. 9, 11)? Wie ist eine Auserwählung gerecht oder überhaupt begrifflich möglich, wo unter den Wahlgegenständen kein Unterschied besteht? Und die Verwerfung des Esau? Um dessen Verwerfung handelt es sich gemäß V. 13. Die beiden Zwillinge waren nicht durch persönliche Verdienste verschieden; es gibt auch keinen Unterschied der Naturen.

n. 5. Hat Gott etwa den Jakob wegen des vorausgesehenen Glaubens im Vorherwissen auserwählt? Aber wenn deshalb „nicht aus Werken“, weil vor der Geburt, dann ebensowenig aus dem vorhergesehenen Glauben.

n. 6. Oder war es eben keine Auserwählung? V. 11 ist vielleicht so zu verstehen: „Da sie noch nichts gethan hatten, daß

sum“ liest Reuter, aug. Studien, S. 10 heraus: „Die Schwankungen erhielten sich und erregten demnächst peinlichere Skrupel. Um sie zu lösen, also nunmehr um ein durchaus persönliches Bedürfnis zu stillen, vertiefte er sich zum drittenmale in den Römerbrief und begann bereits die hin- und herwogenden Gedanken schriftlich zu fixieren, als er von Simpl. eine Zuschrift erhielt. Sie nötigte den Verfasser zu einer Ueberarbeitung des ersten Entwurfs.“ Mir scheint Augustin einfach auf die früheren Erklärungen in den „Quästionen“ und „Propositionen“ hinzuweisen, eben dieselben als verbesserungsbürftig zu bezeichnen und durch den bischöflichen Bittsteller veranlaßt, gar nicht ungern eine neue Erläuterung in Angriff zu nehmen, ohne infolge von Skrupeln schon vorher einen Entwurf ausgearbeitet zu haben.

[1]) Retract. II, 1; de praed. n. 8; de dono persev. n. 51 und 55.

gemäß einer Auserwählung der Ratschluß Gottes bestanden hätte" d. h. nicht weil Gott gute Werke vorfindet, die der Auserwählung würdig sind, rechtfertigt er, sondern weil er den Glaubenden rechtfertigt, findet er gute Werke, die er sodann (jam) auserwählt zum Himmel. Die Rechtfertigung geht also der Auserwählung voraus, nicht umgekehrt[1]). Wenn also Paulus sagt: „Gott hat uns vor Grundlegung der Welt erwählt" (Eph. 1, 4), so ist das von dem Vorherwissen gesprochen; hier aber will er — durch den Zusatz „da sie noch nichts gethan hatten, daß gemäß einer Auserwählung der Ratschluß Gottes bestanden hätte" — jenen Ausspruch Gottes in Betreff des Jakob (9, 12 f.) nicht von der Auserwählung der Verdienste, die ja erst nach der aus Gnade erfolgenden Rechtfertigung möglich werden, sondern von der Freigebigkeit Gottes in seinen Gaben verstanden wissen, damit niemand sich wegen seiner Werke erhebe; denn durch Gottes Gnade sind wir gerettet worden[2]).

n. 7. Wie verhält sich der Glaube zur Rechtfertigung? Verdient er sie oder ist er selbst ein Geschenk Gottes? Es heißt ja 9, 12: „aus dem Rufenden," nicht „aus dem Glauben." Niemand kann glauben, wenn er nicht gerufen wird; der Ruf aber

[1]) Lehrt hier Aug. nicht die praed. ad gl. post praevisa merita? Gewiß; aber er steht noch auf dem Boden der semipelagianisierenden Anschauung, die er mit n. 8 verläßt.

[2]) Augustinus wendet die Erklärung sofort auf die zum christlichen Glauben Berufenen, erst in n. 7 auf Jakob an, und findet deren Unhaltbarkeit bei der Anwendung auf Esau in n. 8. Irrig ist die Umschreibung obiger Stelle bei Balzer, a. a. O. S. 34: „Der Apostel wollte dadurch offenbar auch die Verdienste, welche nach der Rechtfertigung erworben werden, ausschließen." Im Gegenteil weiß sich Aug. in n. 6 eine Auserwählung nicht anders vorzustellen als unter Voraussetzung von Verdiensten; weil aber Verdienste erst nach der Rechtfertigung möglich werden, so bezieht er die „Auserwählung" hier nur auf die Glorie, in n. 22 (vgl. n. 13) wieder auf die Rechtfertigung. Wollen wir aus n. 6 u. 7 die zugrundliegende Prädestinationsanschauung erschließen, so müssen wir eine doppelte Prädestination folgern, eine zur Rechtfertigung und eine zur Seligkeit; letztere, die „Auserwählung", ist bedingt durch den Stand der Rechtfertigung und die darin gewirkten verdienstlichen Werke, wieweit erstere bedingt oder nicht bedingt ist, soll eben von n. 7 an untersucht werden. Es ist von Balzer und andern nicht genug beachtet worden, wie der Kirchenlehrer allmälig im Verlauf der Abhandlung von seiner irrigen Gnadenanschauung sich frei macht.

ergeht vor allem Verdienste, also aus Gnade; dem Rufe folgen erst die Verdienste des Glaubens. Sonach geschah Jakobs Berufung vor allem Verdienste.

n. 8. War auch Esaus Loos ohne Verdienst d. h. Mißverdienst? Die Verheißung 9, 12 bezieht sich nicht auf verschiedene natürliche Ausstattung; denn Gott „haßt" nichts von dem, was er gemacht hat. Welches Mißverdienst hatte also Esau vor Jakob, da beide noch nicht geboren waren?

n. 9. Die Antwort des Apostels 9, 14 f. steigert nur die Schwierigkeit der Frage. Warum fehlte dem Esau das Erbarmen? Oder ist 9, 15 von einer vierfachen Reihenfolge der Gnaden zu verstehen, indem Gott zuerst ruft, dann den Glauben einflößt (inspirat), darauf rechtfertigt, endlich zu guten Werken befähigt[1])?

n. 10. Warum fehlte aber dem Esau diese vierfache Gnade? Etwa weil er nicht wollte: Also hat Jakob gewollt und deshalb geglaubt, nicht aber hat Gott ihm den Glauben geschenkt? Oder schenkt Gott auch den Glauben, insofern er ruft, ohne Ruf aber niemand glauben kann? Ist dem V. 16 Genüge gethan, wenn wir sagen: Unser Wollen reicht nicht hin, weil wir a) nicht wollen können ohne die Gnade des Rufes; b) das Gewollte nicht erreichen und nicht Gutes wirken können ohne die weitere Gnadenhülfe und den bleibenden Gnadenstand. Auf Esau angewandt: er hat eben nicht gewollt; aber auch wenn er gewollt hätte, so wäre er (nur) durch Gottes Beistand zum Ziele gelangt, der ihm auch das Wollen durch den Ruf verliehen (ermöglicht) hätte, wenn nicht Esau den göttlichen Ruf verachtet und dadurch ein Verworfener geworden wäre[2]). Aber Esau — noch im Mutterleib — konnte ja nicht wollen oder nichtwollen.

---

[1]) Die Unterscheidung des vocare und fidem inspirare als zweier Gnadenakte ist ein neuer Ansatz zur Erfassung der vollen Gratuität, wird jedoch in n. 10 u. 11 wieder fallen gelassen und in n. 12 durch die vocatio congrua ersetzt.

[2]) Noluit ergo Esau et non cucurrit; sed etsi voluisset et cucurrisset, Dei adjutorio pervenisset, qui ei etiam velle et currere vocando praestaret, nisi vocatione contempta reprobus fieret (d. h. wenn Esau überhaupt gewollt hätte, hätte er a) das Wollen dem göttlichen Rufe verdankt, b) weitere Beihülfe Gottes nötig gehabt). Balzer, a. a. O. S. 35

n. 11. Der Ratschluß Gottes bezüglich der Zwillinge erfolgte — sagt Paulus — nicht auf Grund der (vorhergesehenen) Werke, also — schließen wir mit demselben Rechte aus dem V. 11 — auch nicht auf Grund des vorhergesehenen Willens, überhaupt nicht auf Grund der Voraussicht des menschlichen Verhaltens [1]).

n. 12. Vers 16 besagt mehr als wir bisher angenommen; nach Phil. 2, 13 bewirkt Gott in uns auch das Wollen. Wenn Gott sich erbarmt, wollen wir auch [2]).

n. 13. Daher sind viele berufen, aber wenige auserwählt d. h. so entsprechend berufen, daß sie folgen. Wessen sich Gott erbarmt, den beruft er entsprechend und darum immer mit Erfolg.

n. 14. Warum also wurde Esau nicht so berufen, daß er folgte? An Mitteln und Wegen, auch Esaus Sinn zum Glauben zu führen, fehlte es Gott nicht. Besteht die Verhärtung darin, daß Gott zur Strafe die entsprechende Gnade versagt?

n. 15. Die Antwort gibt der Apostel in den Versen 17 u. 18. Darnach ist „Verhärten" = nolle misereri; es wird von Gott nicht etwas über den Menschen verhängt, wodurch er schlechter würde, sondern nur das vorenthalten, wodurch er besser würde. Wenn nun dies ohne alle Unterscheidung von Verdiensten geschieht, wer bricht da nicht in den Ausruf V. 19 aus?

n. 16. Halten wir nur unerschütterlich fest: „Bei Gott ist keine Ungerechtigkeit" (V. 14). Im gewöhnlichen Leben kann niemand der Ungerechtigkeit geziehen werden, der das ihm Geschuldete einfordert; ebensowenig der, welcher das ihm Geschuldete schenken will. Daß aber dieser letztere Fall eintrete, steht nicht in der Entscheidung der

---

gibt diesem Satz einen anderen Sinn: „Dennoch würde selbst Esau, wenn er nicht den göttlichen Ruf verachtet hätte, der nötige göttliche Beistand nicht gefehlt haben, um sein ewiges Ziel zu erreichen," findet darin einen Grundgedanken, gleichsam ein Hauptergebnis der ganzen Schrift ad Simplic. und knüpft daran weitgehende Folgerungen; und doch verwirft Aug. die aufgestellte Annahme schon im Schlußsatz von n. 10, in der er nochmal zum früheren Standpunkte (prop. ex ep. ad Rom. 62) zurückgekehrt war.

[1]) Jedoch nicht vor der Voraussicht des menschlichen Verhaltens; denn die vocatio congrua (n. 13) setzt diese voraus; vgl. Balzer, a. a. O. S. 42.

[2]) Hier ist der Wendepunkt in der Entwicklung der augustinischen Gnadenanschauung. Vocatio est effectrix bonae voluntatis, n. 13.

Schuldner, sondern des Gläubigers. Uebertragen wir das Bild auf unser Verhältnis zu Gott! Alle Menschen sind infolge der Erbsünde eine sündige Masse (una quaedam massa peccati), die der göttlichen höchsten Gerechtigkeit Strafe schuldet; mag nun diese vollzogen oder erlassen werden, so besteht in keinem Falle Ungerechtigkeit. Es wäre Anmaßung, wollten die Schuldner darüber urteilen, an wem die Strafe zu vollziehen und wem sie zu schenken sei. Daher weist der Apostel die Anmaßung der Frage V. 16 zurück: „O Mensch, wer bist du?" u. s. f. Gott klagt nämlich mit vollem Rechte (juste) über die Sünder, da er sie nicht zu sündigen nötigt; seine Klage ist zugleich ein Gnadenruf (misericorditer) für die, deren er sich erbarmt.

n. 17. V. 20 f. gilt den carnales und weist zugleich auf die Erbsünde hin[1]).

n. 18. Aber Gott haßt nichts von dem, was er gemacht hat! (Sap. 11, 25.) Gott haßt den Esau nicht, insofern er Mensch ist, sondern insofern er Sünder ist; Gott haßt ferner die „Gefäße zur Schmach" nur insoferne sie Sünder sind, nicht insofern sie Menschen, also seine Geschöpfe sind, auch nicht insoferne sie von ihm die Bestimmung erhalten, durch ihren eigenen Untergang das Heil der „Gefäße zur Ehre" zu fördern. Das besagen die Verse 17 u. 22. Denn die Offenbarung der Macht Gottes und die Verkündigung seines Namens auf der ganzen Erde nützt jenen, denen eine solche Berufung entspricht, dazu, daß sie sich fürchten und ihre Wege bessern; ebenso nützt es den zum Untergang vollendeten (perfectis) Gefäßen nichts, daß Gott sie geduldig erträgt, um sie nach der Ordnung seines Planes dem Verderben zuzuführen, er gebraucht sie vielmehr als Werkzeuge des Heiles jener, deren er sich erbarmt. Durch sein Verfahren gegen die Gefäße des Zornes will Gott die Gefäße des Erbarmens Furcht und Dank lehren.

n. 19. Juden wie Heiden gehören zu derselben sündigen Masse; aus beiden Völkern wurde nur ein Teil — soviele eben zu Gefäßen des Erbarmens bestimmt waren[2]) — gläubig, wie Hoseas

[1]) Wiederholung aus qu. 16.

[2]) ut in loco suo quique crederent — quibus dedit potestatem filios Dei fieri. — Consecuta sunt vasa misericordiae, excaecata sunt

bezüglich der Heiden und Isaias bezüglich der Juden vorhergesagt hatten.

n. 20. Vgl. zum behandelten paulinischen Texte Ekkli. 33, 10—17.

n. 21. Der Zweck des Apostels ist, uns zu lehren: „Wer sich rühmt, rühme sich im Herrn (2. Kor. 10, 17). Wer könnte erforschen die Werke des Herrn, der aus derselben Masse den einen verdammt, den andern rechtfertigt? Das freie Willensvermögen vermag sehr viel; aber was vermag es, solange wir unter die Sünde verkauft sind? Um den Lohn des ewigen Lebens zu verdienen, sollen wir Gutes wirken; um dies zu können, müssen wir gerechtfertigt werden; dazu führt der Glaube. Aber wer kann glauben, ohne eine Berufung, d. h. Bezeugung, Kunde zu erlangen? Wer hat in seiner Gewalt, daß auf das Sehen oder Hören hin sein Sinn ergriffen und sein Wille bewegt werde zum Glauben? Wer ergreift etwas mit dem Geiste, was ihm nicht gefällt? Wer hat aber in seiner Gewalt, daß ihm der Gegenstand, welcher ihm gefällt, begegne oder, wenn er ihm begegnet, ihm gefalle? Gnade ist also alles, von Gott eingeflößt, was uns zu ihm hinführt und wodurch wir fortschreiten. Wir sollen bitten, suchen, anklopfen. Aber wie oft ist unser Gebet selbst so schlaff, kalt, gar kein Gebet, zuweilen so, daß wir diese innere Oede nicht wahrnehmen? Denn sobald wir es mit Wehmut wahrnehmen, beten wir schon. Derselbe also, der uns beten, suchen, anklopfen heißt, verleiht es auch.

n. 22. Wenn nun der Apostel doch von einer Erwählung[1]) zur Rechtfertigung, nicht der Gerechtfertigten zum Himmel, spricht (Röm. 11, 5), so ist diese so verborgen, daß ich wenigstens gestehe, einen Maßstab für die Wahl nicht entdecken zu können. Als Beweggründe für die Erwählung zur Heilsgnade könnten wir uns etwa denken: größere Geistesanlage, geringere Sünden, (natürliche) Ehrbarkeit,

---

vasa irae. Augustinus setzt also voraus, daß im N. B. die Prädestinierten auch äußerlich zur Kirche gelangen und der kirchlichen Gemeinschaft angehören. Ich bemerke das mit Bezug auf Reuter, aug. Studien S. 64, Anm. 4; vgl. contra duas ep. Pelag. l. II. n. 16; contra Jul. Pelag. V. n. 14; de corr. et gr. n. 13.

[1]) Vgl. oben die Anm. zu n. 6.

Gelehrtheit; aber die Thatsache zeigt im Gegenteil, daß Gott die Schwachen und Thörichten der Welt erwählt, Fischer beruft, Buhlerinnen bekehrt u. s. f. Es bleibt also übrig, daß der Wille erwählt wird! Aber der Wille wird nur durch etwas, was auf ihn einwirkt, bewegt; daß ihm so etwas begegne, hat der Mensch nicht in seiner Gewalt. Beispiel des Paulus. Wenn wir es auch nicht zu fassen vermögen, wollen wir es doch glauben, daß Gott, der die gesamte geistige und körperliche Kreatur geschaffen hat, alles nach Maß und Zahl und Gewicht einrichtet (Weish. 11, 21). Aber unerforschlich sind seine Gerichte und unaufspürbar seine Wege!

Verhältnis der neuen Erklärung zu den früheren.

Die von Simplician erbetene Auslegung des Zusammenhanges von Röm. 9, 10—29 hat dem hl. Kirchenlehrer Veranlassung zu einer ganz ausführlichen exegetisch-dogmatischen Abhandlung gegeben, in der er durch dialektische Entwicklung, kritische Vorführung der möglichen Annahmen und Erklärungsversuche und scharfsinnige Deduktion zu einem festen und sicheren Resultate nicht bloß in der exegetischen Auffassung des apostolischen Textes, sondern auch in der dogmatischen Anschauung vom Wirken der Gnade und vom Prozeß der Rechtfertigung gelangte. Der Fortschritt vollzieht sich im Verlaufe der Untersuchung selbst: Im Anfange n. 1—5 wird noch die alte Ansicht wiederholt, als entscheide sich der Wille dem göttlichen Rufe gegenüber ganz unabhängig von der Gnade, von n. 5—10 näher untersucht, wie weit der Glaube Gabe der Gnade sei und die alte Ansicht n. 10 sogar nochmal ausgesprochen: „ut enim velimus, suum vocando, nostrum sequendo“, endlich aber n. 12—14 die Bewirkung des guten Willen in die Berufung selbst (vocatio congrua) gelegt; n. 15 ff. wird die Schwierigkeit erläutert und am Schlusse n. 21. 22 die volle Gratuität der Gnade anerkannt.

Die exegetische Auffassung erfuhr hauptsächlich dadurch eine Veränderung, daß als Beweisgegenstand von Röm. 9 die volle Gratuität der Rechtfertigung angenommen wurde; infolge dessen wurde a) der Satz ut secundum electionem . . . in V. 11 nicht mehr

von dictum, sondern von nondum ... abhängig gemacht[1]); b) V. 15 u. 16 zum Beweise der vocatio congrua benützt[2]). Im Uebrigen wurde die logische Gliederung des paulinischen Abschnittes und die sachliche Einzelerklärung aus den früheren Erläuterungen beibehalten und weiter ausgeführt.

Hinsichtlich der Gnadenanschauung Augustins vollzieht sich in der Abhandlung an Simplician ein wesentlicher Umschwung. Wäre — so schließt er[3]) — Annahme oder Nichtannahme des göttlichen Gnadenrufes völlig der freien Wahl des Menschen überlassen, so wäre die Rechtfertigung und das ganze Heilswerk nicht sowohl von der Gnade Gottes als vielmehr von dem Willen des Menschen abhängig und man müßte den Vers 16 geradezu umkehren. Auch hätten dann die zur Rechtfertigung Gelangenden vor den andern ein Verdienst des guten Willens voraus, was gegen V. 11 f. verstößt[4]). Um den Worten des Apostels gerecht zu werden, müssen wir außer der Gnade des Rufes eine weitere Gnade annehmen, die uns bewegt, den Ruf anzunehmen und zu glauben[5]). Wie aber haben wir uns die Wirksamkeit dieser „bewegenden" Gnade vorzustellen? Um dies anschaulich zu machen, betrachtet Aug. nunmehr das Heilswerk vom Standpunkt der göttlichen Präscienz des Bedingtzukünftigen. Gott sieht voraus, wie beschaffen der Ruf bei den einzelnen Menschen sein muß, damit sie Folge leisten. Wen er nun „entsprechend", darum mit sicherem Erfolg ruft, dem gewährt Gott die unverdiente Heilsgnade (miseretur), den andern versagt er sie (obdurat = non vult misereri)[6]). Der eingenommene Standpunkt[7]) brachte es mit sich, daß Aug. in seiner Gnadenlehre a) keinen andern Willen Gottes, als nur den thatsächlich in Erfüllung treten-

---

[1]) n. 6 ff.

[2]) n. 9 ff.

[3]) n. 12.

[4]) n. 11.

[5]) n. 12: ad eandem misericordiam pertinet ut velimus.

[6]) n. 13: eorum miseretur, quos ita vocat, quomodo eis vocari aptum est, ut sequantur; n. 15: obduratio est.

[7]) Aug. schlug wohl aus dem Grund diesen Weg ein, weil er es wenigstens damals für bedenklich hielt, eine unmittelbare Ergreifung des Willens durch die Gnade zu lehren, er wollte jeden Schein von Beeinträchtigung der mensch-

den[1]), b) keine andere Gnade als die mit Erfolg begleitete[2]), darum auch c) nur einen partikulären Heilswillen[3]) anerkennen kann. Die Vorstellungen des „bedingten Willens Gottes“, der „hinreichenden Gnade“ und des „allgemeinen Heilswillens Gottes“ finden in seiner Anschauungsweise keinen Platz[4]). So sehen wir die Grundgedanken seiner späteren Prädestinationstheorie schon 397 ausgeprägt und zum Ausdruck gebracht[5]), vermissen jedoch ein Doppeltes: a) Die Art der Einwirkung Gottes auf den Willen ist nicht klargestellt; Augustinus scheut sich, der Gnade eine den Willen unmittelbar ergreifende und ziehende, sogenannte[6]) dynamische oder energetische Kraft zuzuschreiben

lichen Willensfreiheit gemieden wissen; später, als er das „Ziehen“ der Gnade mehr betonte, kam er nicht mehr auf die vocatio congrua zurück, behielt jedoch den einmal gewählten und gewohnten Standpunkt der göttlichen Präscienz bei.

[1]) n. 13: si vellet, posset ita vocare; auch Röm. 9, 19: „quis voluntati ejus restitit?“ trug zur aug. Denkweise bei.

[2]) n. 12: si Deus miseretur, etiam volumus; n. 13: nullius Deus frustra miseretur.

[3]) n. 13: cujus miseretur, sic eum vocat, quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat.

[4]) Ob deswegen Aug. in diesen Punkten auch in sachlichem Widerspruch mit den späteren Theologen steht, ist eine andere Frage, auf die wir später zurückkommen werden. Vorläufig ist notwendig, den formellen Gegensatz der Betrachtungsweise wohl zu beachten, um die Theorie Augustins und deren Entwicklung richtig zu erfassen. Von seinem Standpunkt des bedingten Vorauswissens Gottes und des thatsächlichen Enderfolges aus sieht er die erfolglose Berufung eher für eine Strafe als für eine Gnade an (de divina poena . . . non sic vocando n. 14), wie er konsequenter Weise später sogar die wirkliche Berufung zum Glauben und zur Rechtfertigung und den zeitweiligen Gnadenstand für die Nichtausharrenden ein Strafgericht, keine Gnade nennt (per judicium, nicht per misericordiam, de corr. et gr. n. 14).

[5]) Aehnlich Reuter, aug. Studien, S. 10, dessen Urteil, „daß Augustins Gnadenlehre sich völlig unabhängig von dem pelagianischen Streite entwickelt hat“, gemäß dem oben im Text Folgenden einzuschränken ist. Während von Reuter der Einfluß des pelagianischen Streites auf die Entwicklung der augustinischen Gnadenlehre unterschätzt wird, wird er gewöhnlich überschätzt, so von Wörter a. a. O. S. 272 und von Balzer a. a. O. S. 4; letzterer gibt S. 60 der Ansicht Raum, daß Aug. noch 412 einen alle Menschen umfassenden Heilswillen Gott zuspreche, aber seine Ansicht gründet auf dem oben berührten Mißverständnis eines Satzes aus n. 10.

[6]) Ueber die verschiedenen Arten der göttlichen Einwirkung auf den menschlichen Willen vgl. Scheeben, Dogmatik III. Bd. S. 683 ff.

und schildert ihre Wirksamkeit mehr als eine mittelbare, objektive und moralische[1]); b) das Ausharren nach der Rechtfertigung — das qu. 68 dem menschlichen Willen überlassen war — wird nicht weiter erörtert, gleich als ob alle Gerechtfertigten auch wirklich zum ewigen Heile gelangten. In diesen Punkten war eine weitere Entwicklung der Anschauung möglich und zu erwarten; der Kampf gegen die Pelagianer und Massilienser gab dazu Gelegenheit.

4. Schriften von 412—427, meist antipelagianisch.

Die Schrift „de spiritu et litera" schrieb Aug. 412 und führt darin aus: Nicht das Gesetz und das Evangelium sind Gottes Gnade, das Gesetz ist an sich tot, der Geist der Gnade gibt die Kraft, es zu erfüllen. Da lesen wir: „Gott verheißt, was er selbst wirkt; nicht ein anderer thut es; denn das wäre kein Verheißen, sondern Vorhersagen. (Röm. 9, 7—12)"[2]). „Gott wirkt das Wollen in uns, nicht weil er von außen die Vorschriften der Gerechtigkeit kundgibt, sondern weil er innerlich das Gedeihen gibt kraft der Ausgießung der Liebe in unsere Herzen durch den hl. Geist"[3]). Hier verteidigt Aug. die habituelle Gnade der schon Gerechtfertigten. Es wird aber auch die Frage aufgeworfen, ob der Wille zu glauben,

[1]) Unbestimmte Bezeichnungen wie „inspirando fidem" (n. 9) werden näher erklärt durch Ausdrücke wie „ad credendum moveri" (n. 14) „moveri et intelligere et sequi" (n. 13) „loquendo incitare ad fidem" (n. 14), „viso attingi mentem, quo voluntas moveatur ad fidem"; eine besonders kräftige, aber immer noch mittelbare Einwirkung nimmt Aug. bei dem Glauben des greisen Simeon (Spiritu S. revelante cognoscens n. 14), des Schächers am Kreuze (n. 14) und des Paulus (una desuper voce prostratus, occurrente utique tali viso, quo mens illa et voluntas refracta saevitia retorqueretur et corrigeretur ad fidem n. 22) an. Auf eine unmittelbare Willensbewegung könnte hindeuten: hoc inspiratur (sc. nos delectari) gratia Dei (n. 21), findet aber seine Erklärung in anderm Sinne (voluntas ipsa, nisi aliquid occurrerit quod delectet atque invitet animum, moveri nullo modo potest, n. 22). Der Theorie von der vocatio congrua liegt die Annahme einer nur mittelbaren Willensbewegung zu Grunde.

[2]) de spir. et lit. n. 40.

[3]) ibid. n. 42.

ein Geschenk Gottes oder Werk unsers natürlichen Willensvermögens sei[1]; die Antwort lautet: der gute Wille setzt die Gabe des freien Willensvermögens voraus; doch das ist auch beim bösen Willen der Fall; vielmehr wirkt Gott auch, daß wir wollen und glauben, durch äußeren oder inneren Ruf; aber diesem Ruf zu folgen oder nicht, ist Sache des freien Willens[2]. Hier ist die ad Simpl. I, 2 gewonnene Präcision bedeutend gesunken[3]. Aug. muß den Läugnern der Gnade gegenüber beweisen, daß es außer den äußeren Gnaden des Gesetzes u. s. f. überhaupt noch einen inneren Gnadenstand und eine besondere Gnadenhülfe im eigentlichen Sinn gebe; in welcher Weise die zuvorkommende Gnade wirke und der zur Rechtfertigung führende Glaube entstehe, kommt erst im Streit mit den Massiliensern zur Frage. Doch wird wenigstens auf die geheimnisvolle Ungleichheit der Berufung mit Hinweis auf Rom. 9, 14; 11, 33 aufmerksam gemacht[4]. Den Pelagianern gegenüber begnügt sich der hl. Lehrer, die Anerkennung der Existenz der Gnade in dem Sinne, wie er sie von Anfang an erkannt und schon in den zwei ersten Erklärungen zu Rom. 9 niedergelegt hatte, zur Geltung zu bringen; in der Erkenntnis der Entstehung des Glaubens war er den Geistern seiner Zeit weit vorausgeeilt; was er 397 ausgesprochen[5], kommt erst 30 Jahre später zur Diskussion.

Mitten im Kampfe gegen die Häresie entwickelte Aug. die eigene Anschauung weiter; in einem Brief[6] vom Jahre 414 unterscheidet er bei Erklärung der Stelle Rom. 11, 26 (secundum elec-

---

[1]) ibid. n. 57.

[2]) ibid. n. 60: verum etiam quod visorum suasionibus agit Deus, ut velimus et credamus sive extrinsecus ... sive intrinsecus; neque enim credere potest, si nulla fit suasio vel vocatio cui credat, profecto et ipsum velle credere Deus operatur in homine; consentire autem vocationi Dei vel ab ea dissentire, propriae voluntatis est.

[3]) cf. prop. 62 der expos. 84 propp. ex ep. ad Rom.; Aug. muß sich einigermaßen auf den Standpunkt des Gegners herablassen, gibt darum auch dem Anscheine nach den allgemeinen Heilswillen wieder zu, de spir. et lit. n. 58.

[4]) l. c. n. 60.

[5]) cf. ad Simpl. I, 2, n. 12: si Deus miseretur, etiam volumus; n. 13: nullius Deus frustra miseretur.

[6]) ep. 149 ad Paulinum, n. 22.

tionem autem dilecti propter patres) die vocatio secundum propositum (Röm. 8, 28), die den Prädestinierten zu teil wird, von der vocatio der Nichtausharrenden mit Hinweis auf Röm. 9, 14.

In der Schrift „de natura et gratia“ vom Jahr 415 heißt es: „Die Gnade hebt das freie Wollen nicht auf, sondern setzt das Wollen voraus, aber ein demütiges Wollen, das nicht auf die eigenen Kräfte vertraut, als ob der freie Wille allein zur Vollendung der Gerechtigkeit hinreiche“ [1]). Gegen solche, die nicht einmal zur Vollendung des Zieles eine übernatürliche Gnade zugeben wollen, kann freilich Aug. nicht über die Entstehung des guten Willens streiten. Aehnliche Stellen [2]) finden wir in der Schrift „de perfectione justitiae“ aus dem nämlichen Jahre, doch wird bei Gelegenheit eines passenden Bildes auch die besondere Glaubensgnade betont [3]).

Im Berichte über die Synode zu Karthago 416 heißt es, nach der Lehre der Pelagianer genüge dem Menschen, wenn er nur die Gebote kenne, der freie Wille, um zur vollendeten Gerechtigkeit zu gelangen und in den Versuchungen nicht zu fallen, ohne weiteren Beistand Gottes, im Widerspruch mit Röm. 9, 16 und andern Stellen [4]). Von der Betonung der zuvorkommenden Gnade wird bei solcher Lage des Streites natürlich abgesehen. — Im Briefe an Oceanus, 416 geschrieben, wird Röm. 9, 14 mit Bezug auf das Schicksal der ungetauft sterbenden Kinder citiert [5]). In dem Werke „de gestis Pelagii“, 417 geschrieben, werden die gegnerischen Ausflüchte auf der Synode in Palästina 415 aufgedeckt. „Pelagius gibt die Gnade dem Namen nach zu, legt ihr aber einen Begriff bei, daß sie keine Gnade ist. Gott gebe sie, sagt er, dem, der würdig sei, sie zu empfangen“ [6]). „Die ihm nahegelegte Erklärung, Paulus schreibe Röm. 9, 16 und an andern Stellen das „Vollenden“ der Gnade zu, nahm er an, in seinem Kommentar bemerkt er dagegen zu Röm. 9, 16, Paulus behaupte diesen Satz nicht, sondern weise

---

[1]) de nat. et gratia n. 36.
[2]) de perf. justitiae n. 21. 40.
[3]) l. c. n. 41: nisi traxerit. Quod de fide dictum.
[4]) ep. 175 ad Innoc. n. 3.
[5]) ep. 180, ad Oceanum, n. 2.
[6]) de gestis Pelagii, n. 33.

ihn zurück" [1]). „Paulus habe durch den Glauben die Gnade verdient, sagt Pelagius; allerdings beginnen mit dem Glauben gute Werke, aber daß wir den Glauben haben, dazu ist Gottes Gnade zuvorgekommen" [2]).

Von mehr Belang sind die Briefe an Paulinus vom J. 417 und an Sixtus vom J. 418. Im ersteren will Aug. seinem Freunde und bischöflichen Amtsgenossen die Irrtümer des Pelagius klarlegen und erklärt dabei Röm. 9, 10 ff. zusammenhängend [3]). V. 11—13: Die Gnade ist gratuit, geht dem menschlichen Verdienst voran; der Ratschluß soll bleiben gemäß der Auserwählung — nicht des menschlichen Willens oder der Natur, sondern — der Gnade (Röm. 11, 5) [4]); V. 15 weist auf die todesschuldige Masse hin, aus der nur Gottes Gnade befreit [5]). V. 16 gilt den durch Gnade Befreiten und Gerechtfertigten, V. 17 den Reprobierten, die Gott zur Förderung des Heiles der ersteren gebraucht, V. 18 ist Schlußfolgerung für beide Fälle. Auf den Einwurf V. 19 folgt V. 20 f. die Antwort: Aus der nämlichen Masse des in Adam gefallenen Geschlechtes macht Gott die einen aus Gnade zu Gefäßen der Ehre, die andern aus gerechtem und weisem Gerichte zu Gefäßen der Schmach [6]). V. 22 f. enthält die allgemeinen Gründe der teilweisen Ausscheidung: Offenbarung der göttlichen Strafgerechtigkeit, Macht, Gnade. Die Gefäße des Erbarmens sollen erkennen, was ihnen aus Gnade geschenkt worden, und daraus lernen, nur im Herrn sich zu rühmen [7]). — Die Gefäße des Erbarmens sind die „nach Ratschluß Berufenen", „die Auserwählten", „Prädestinierten",

---

[1]) l. c. Das Citat stimmt, vgl. oben S. 101.

[2]) l. c. n. 34.

[3]) ep. 186, ad Paulinum, n. 14—26.

[4]) l. c. n. 15: ut secundum electionem propositum Dei maneret, non meritum hominis anteiret. Non enim dicit electionem voluntatis humanae sive naturae, cum par esset in utroque mortis damnationisque conditio; sed electionem proculdubio gratiae, quae non invenit eligendos, sed facit, de qua et . . . ait Rom. 11, 5.

[5]) l. c. n. 16.

[6]) l. c. n. 17—23.

[7]) l. c. n. 24. 26; c. f. die Schlußsätze von n. 16 u. 12.

„die Söhne der Verheißung" [1]). Wir finden in der neuen Erklärung bedeutsame Umgestaltungen. Der Satz „ut secundum electionem..." (V. 11) wird wieder von „dictum est" abhängen lassen statt von „cum nondum egissent" (ad Simpl. I, 2 n. 6) und der Begriff electio wird a) nicht auf die Rechtfertigung bezogen, wie am Schluß der Schrift an Simplician (I, 2 n. 22) angedeutet wurde, wo die (uneigentlich so genannte) Auserwählung zur rechtfertigenden Heilsgnade von der eigentlichen Auserwählung der Gerechtfertigten zur Glorie streng geschieden ward, aber auch b) nicht auf die Auserwählung zur Glorie im Gegensatz zur Rechtfertigung, wie ad Simpl. l. c. n. 6, sondern c) electio bedeutet die Auserwählung zur Gnade und Glorie, ist also = Prädestination, und propositum ist der göttliche Ratschluß, den Prädestinierten ohne ihr Verdienst die rechtfertigende Gnade und auf Grund dieser geschenkten Gnade die Glorie zu geben [2]). In der That spricht Aug. hier von der Rechtfertigung nur insofern, als sie zu dem ewigen Heil thatsächlich führt, er spricht von Gerechtfertigten [3]), versteht aber darunter nur die Prädestinierten; die zur Rechtfertigung, aber nicht zur Glorie Gelangenden werden noch nicht berührt. Weil das Heilswerk als Ganzes gefaßt wird (= Auserwählung), wird V. 15 nicht mehr von der Reihenfolge der Heilsgnaden erklärt, sondern zum Nachweis der Erbsünde verwendet. Zu beachten ist auch, daß die Verse 20 und 21 nicht mehr Abweisung, sondern die positive Begründung enthalten.

Im Briefe an Sixtus [4]) wird die nämliche Auslegung wiederholt und bekräftigt [5]); die Prädestination ist gratuit, hat ihren

---

[1]) l. c. n. 25. Certus est ergo Dei praescientiae definitus numerus sanctorum, qui secundum propositum vocati sunt. Hi sunt filii promissionis, hi sunt electi, haec sunt vasa misericordiae.

[2]) Non dicit electionem voluntatis humanae sive naturae sed gratiae, quae non invenit eligendos, sed facit. Man beachte den Genitivus objectivus „gratiae", im Gegensatz von „voluntatis"; ep. 186 n. 15; cf. n. 25.

[3]) l. c. n. 16: hinc evidentius apparet a poena debita liberato et gratis justificato; n. 20: justificando.

[4]) ep. 194 n. 14. 29. 30. 34—42.

[5]) l. c. n. 34: ut intelligeretur, quod antequam illi nascerentur, erat in Dei praedestinatione per gratiam. n. 36: de ipsa gratia satis

Grund in der Gnade, nicht, wie die Pelagianer sagen, in den vorhergesehenen künftigen[1]) oder gar — bei den nach der Taufe sterbenden Kindern — nicht einmal wirklich eintretenden, nur bedingtzukünftigen[2]) Werken, denn nach pelagianischer Annahme würde Gott bei den ohne Taufe sterbenden Kindern gar nicht begangene Sünden bestrafen und es wäre keine Gnade, wenn Gott einen frühzeitig hinwegnimmt, damit nicht Bosheit seinen Sinn verkehre. Wir finden auch die inspiratio fidei betont[3]), die Nichtausharrenden jedoch noch immer nicht berücksichtigt.

Im Brief an Optatus, geschrieben 418 über den Ursprung der Seele[4]), wird a) aus Rom. 9, 11 ff. die Präexistenzlehre des Origenes widerlegt[5]); b) aus 9, 21 die Existenz der Erbsünde und die Befreiung aus Gnade abgeleitet[6]); c) 9, 22 wie bisher erläutert[7]).

Eine typische Deutung der Erwählung des Jakob im Sinne des Typus von Sara und Agar (Gal. 4, 21 ff.) findet sich im Brief an Asellikus[8]).

In der Schrift „de gratia Christi et pecc. orig.“, geschrieben 418, wird aus Rom. 9, 11 ff. die Präexistenzlehre zurückgewiesen und die Erbsünde abgeleitet[9]). Bei der 419 geschriebenen Erklärung verschiedener Stellen des Exodus[10]) wird Pharaos Verhärtung besprochen. Hier spricht Augustin von dem bedingten Willen Gottes und von der persönlichen Schuld des Pharao, während er bei Erläuterung von Rom. 9 nur vom thatsächlichen Willen Gottes und seit 397 nie von persönlichen Mißverdiensten redet; er will eben die Gratuität der Gnade und die Existenz der Erbsünde beweisen,

agebat Apostolus et ideo promissionis filios commendabat. Qnod enim promittit Deus, non facit nisi Deus.

1) l. c. n. 35.

2) l. c. n. 42.

3) l. c. n. 30.

4) ep. 190.

5) l. c. n. 6.

6) l. c. n. 9.

7) l. c. n. 10—12.

8) ep. 196 n. 13: secundum spiritus mysterium ad Esau Judaeos, ad Israel pertinere Christianos.

9) de gratia Christi et pecc. orig. n. 36.

10) Quaest. in Heptateuchum l. II: quaestiones in Exodum.

kann darum auf die Geschichte des Pharao nicht eingehen. Doch ist der Kirchenlehrer auch bei Erklärung von Exodus, Kap. 8, vorsichtig im Ausdrucke: „Die Geduld Gottes ist je nach den Herzen der Menschen den einen nützlich zur Buße, den andern unnütz[1]). Weißt du nicht, daß die Nachsicht Gottes dich zur Buße führt (Röm. 2, 4)[2])? Gott erträgt die Bösen geduldig, nicht ohne Grund und Absicht; er gebraucht sie zur Mahnung und Förderung der Guten[3]). Ich habe sein Herz verhärtet heißt: ich bin gegen ihn nachsichtig gewesen und durch diese Nachsicht ist er widerspenstiger geworden[4])." Wir finden hier den menschlichen Anteil am Heilswerk hervorgehoben, was Aug. bei Röm. 9 absichtlich vermeidet.

In der Schrift „de nuptiis et concupisc." aus dem Jahre 419 lesen wir: „Julians gehässige, vermeintliche Folgerung aus der augustinischen Lehre von der Erbsünde, als habe dann Gott den Menschen für den Teufel geschaffen, greift den Apostel, ja Gott selbst an (Röm. 9, 20 f.)[5])." Wiederum wird die Erbsünde aus Röm. 9, 11—13 gefolgert in der 419 geschriebenen Schrift „de anima et ejus origine"[6]).

In dem Werke „contra duas ep. Pelagianorum", 420 an den Papst Bonifaz gerichtet, wendet Aug. Röm. 9 auf die unverdiente Berufung zum Glauben[7]), zur Taufe und Rechtfertigung[8]), zur Kirche[9]) an, entwickelt Röm. 9, 10—23[10]), erklärt ausführlich die Erwählung des Jakob, die im Sinne des „elegit ante constitutionem mundi" (Eph. 1, 4) eine künftige vocatio secundum propositum (Röm. 8, 28) in sich geschlossen habe, während die Abhängigkeit dieses Ratschlusses von den vorausgesehenen künftigen Werken der offenbaren Lehrabsicht des Apostels geradezu widerspreche,

---

1) l. c. qu. 24.
2) l. c. qu. 29.
3) l. c. qu. 32.
4) l. c. qu. 36.
5) de nuptiis et conc. l. II n. 31.
6) de anima et ejus origine n. 35.
7) contra duas ep. Pelag. l. I n. 37 f.
8) l. c. II n. 13 f.
9) l. c. IV n. 16.
10) l. c. II n. 15 ff.

und weist auf Grund von Röm. 9, 15 f. den Vorwurf fatalistischer Anschauung zurück[1]). Wir bemerken eine zunehmende Betonung der Macht der inneren Gnade[2]) und die ausschließliche Bezugnahme auf den Heilsprozeß der Prädestinierten; die zur Rechtfertigung, aber nicht zur Glorie Gelangenden bleiben nach wie vor außer Betracht.

Dieselbe Wahrnehmung machen wir in den Büchern „Contra Julianum Pelag.“, die 421 geschrieben sind[3]); ebenso im „Euchiridion ad Laurentium“ aus demselben Jahr; dieses dogmatische Handbüchlein gibt außer zerstreuten Bemerkungen[4]) eine Erklärung zu Röm. 9, 11—21[5]), zum Beweise der Allgewalt der Gnade[6]), und benützt dabei bes. die Beweiskraft der Verse 20 f. schärfer als bisher. Statt der Ausdrücke „rechtfertigen“ oder „prädestinieren“ finden wir die Wendung „aus der Masse befreien“ zur Bezeichnung des *ganzen* Heilswerkes.

In dem Buche „de gratia et libero arbitrio“, geschrieben 426/27, wird die Frage der Verhärtung eingehend besprochen. „Gott wirkt in den Herzen der Menschen, um ihre Willen hinzulenken, wohin immer er will, zum Guten gemäß seiner Gnade oder zum Schlimmen gemäß ihrer Verdienste[7]).“ Diese Stelle mahnt uns, die göttliche Einwirkung auf den Willen im Sinne Augustins nicht zu sehr als eine dynamische, unmittelbar ergreifende, sondern mehr als eine moralische, aber wunderbar und untrüglich ziehende Macht aufzufassen. Uebrigens erklärt sich Augustin selbst: „In den Herzen der Bösen wirkt Gott auf Grund ihrer Mißverdienste durch gute oder böse Engel oder auf andere Weise, in den Herzen seiner

---

1) l. c. II n. 10.

2) l. c. I n. 37: trahitur miris modis ut velit ab illo qui novit intus in ipsis hominum cordibus operari, ut volentes ex nolentibus fiant.

3) Contra Julianum Pelag. V n. 14.

4) Enchir. c. 32: Restat ut propterea recte dictum intelligatur v. 16, ut totum Deo detur, qui hominis voluntatem bonam et praeparat adjuvandam et adjuvat praeparatam. Nolentem praevenit ut velit, volentem subsequitur, ne frustra velit.

5) l. c. c. 98 u. 99.

6) l. c. c. 98: Quis porro tam impie desipiat ut dicat Deum malas hominum voluntates quas voluerit, quando voluerit, ubi voluerit, in bonum non posse convertere?

7) de gratia et libero arbitrio, n. 41. 43.

Auserwählten durch den hl. Geist — ohne deren Verdienst. So oft es also heißt: Gott verführt (Ezech. 14, 9) oder verhärtet (Rom. 9, 18), so glaubet nur fest an Mißverdienste bei dem, den er verführt oder verhärten werden läßt. Schließt bei Pharao den freien Willen nicht aus, weil Gott spricht: Ich habe sein Herz verhärtet. Denn keineswegs hat deswegen Pharao nicht selbst sein Herz verhärtet (vgl. Ex. 8, 32). Sonach hat Gott ihn verhärtet durch sein gerechtes Gericht und Pharao sich selbst durch seinen freien Willen[1])." Wie oben in den Quaestiones super Exodum erkennt Aug. hier die persönliche Verschuldung des Pharao an; nur wenn er in Rom. 9, 17 einen Beleg für das „non ex operibus" des V. 12 angeben will, kann er eigene, persönliche Schuld des Pharao nicht erwähnen.

5. Schriften seit 427, meist antisemipelagianisch.

Der nämlichen Zeit 426/27 gehört auch das Buch „de correptione et gratia" an, in welchem der Kirchenlehrer die Frage der Beharrlichkeit zum ersten Male ex professo behandelt. Darin heißt es unter anderm: „Die Beharrlichkeit ist ein großes Gnadengeschenk Gottes; das erkennen wir an, so oft wir darum bitten; nur sie führt zum ewigen Leben[2]). Die sie nicht empfangen haben[3]), sind aus jener Masse der allgemeinen Verschuldung und Verurteilung nicht ausgeschieden. Alle, welche durch Gottes freie Gnade aus jener Erbverschuldung ausgeschieden sind, bekommen ohne Zweifel das Evangelium zu hören, nehmen es gläubig an und harren in dem durch die Liebe thätigen Glauben bis ans Ende aus oder kehren nach einem Abfall wieder auf den rechten Weg zurück oder werden der Gefahr des Abfalls durch frühzeitigen Tod entzogen[4]). Das

---

[1]) l. c. n. 43. 45.

[2]) Perseverantiam magnum esse Dei munus. Quis in vitam aeternam potuit ordinari nisi perseverantiae dono? n. 10.

[3]) Ac per hoc et qui evangelium non audierunt et qui eo audito in melius commutati perseverantiam non acceperunt ... n. 12. Das Perfekt macht aufmerksam, daß Aug. vom Standpunkt des göttlichen Vorauswissens spricht, was er auch nachher ausdrücklich sagt.

[4]) n. 13.

sind diejenigen, welche Gott zu „Gefäßen des Erbarmens" gemacht hat, die er „in seinem Sohne auserwählt hat vor Grundlegung der Welt"; das sind die „nach seinem Ratschluß Berufenen", darum auch „Auserwählten", wovon Paulus Rom. 8, 28 ff. u. 9, 11 spricht; sie sind auserwählt „durch Erbarmen", zu herrschen mit Christus, nicht gleich dem Judas „durch Gericht", Böses zu wirken [1]). Die aber nicht ausharren, sondern vom christlichen Glauben und Wandel derart abfallen werden, daß sie in solchem Zustande des Lebens Ende ereilt, die sind ohne Zweifel auch zu jener Zeit, wo sie gut und fromm leben, nicht unter die Zahl der Auserwählten zu rechnen. Denn sie sind in dem Vorherwissen und in der Vorherbestimmung Gottes nicht von jener Masse des Verderbens geschieden, darum nicht „nach dem Ratschluß berufen", daher auch nicht „auserwählt". Und doch wer wollte sagen, sie seien keine Auserwählten, zur Zeit, da sie glauben, getauft werden und gottgemäß leben? Sie heißen freilich Auserwählte bei denen, die ihr Ende nicht wissen, nicht aber im Vorauswissen Gottes [2]). Alle demnach, welche in der Anordnung der göttlichen Gnadenvorsehung vorhergewußt, vorherbestimmt, berufen, gerechtfertigt und verherrlicht sind, die sind nicht bloß vor der Wiedergeburt, sondern auch vor der Geburt schon Söhne Gottes und können durchaus nicht verloren gehen [3]). Warum aber Gott nicht allen Gerechtfertigten auch die Beharrlichkeit gegeben habe, warum er nicht alle Gefallenen zur Besserung ruft, warum er die einen so, die andern anders ruft, darüber hat nicht das Gebilde, sondern der Bildner zu urteilen; ich gestehe, es nicht zu wissen, und höre den Apostel sprechen: O Mensch, wer bist du, der du mit Gott rechtest? (Rom. 9, 20 f.) [4]).

Mit den citierten Ausführungen bildete Augustinus seine Prädestinationstheorie weiter aus und lehnte sich dabei in dem sprachlichen Ausdruck stark an Rom. 9 an. Es fragt sich: Inwieweit werden dadurch die früheren Erklärungen berührt und umgestaltet? Der hl. Lehrer hatte bisher bei Erläuterung von Rom. 9, 11—23

[1]) n. 14.
[2]) n. 16.
[3]) n. 23.
[4]) n. 8 u. 17.

den Gegensatz von Rechtfertigung und Nichtrechtfertigung betont; dabei schilderte er an den „aus der verurteilten Masse Befreiten" die unverdiente Gnade der Prädestinierten, an den „in der nämlichen Masse Zurückgelassenen" das Schicksal der Reprobierten. Wir wußten nicht, in welche der beiden Klassen diejenigen Getauften einzureihen seien, welche nicht zum Heile gelangen; diese werden ja durch die Taufe aus der verurteilten Masse befreit und gehören doch nicht zu den Prädestinierten. Wir waren geneigt, dieselben als bedingt Prädestinierte unter die „Gefäße des Erbarmens" zu zählen, aber wir fanden bei Augustinus keine Andeutung dafür, daß er die Gerechtfertigten insgesamt als bedingt Prädestinierte betrachtete. Wir mußten konstatieren, daß er die nichtausharrenden Gerechtfertigten vorläufig unberücksichtigt ließ. Jetzt hören wir, daß die letzteren überhaupt nicht aus der verurteilten Masse geschieden sind „im Vorauswissen und in der Vorherbestimmung Gottes", daß sie, vom nämlichen Standpunkt des Endergebnisses aus betrachtet, niemals Gefäße des Erbarmens sind, indem die zeitweilige Teilnahme am Reiche Gottes für sie kein „Erbarmen", sondern „Gericht" ist, obschon auch sie gleich den Prädestinierten Glauben, Hoffnung und Liebe empfangen haben, bis zu ihrem Abfall gut und fromm leben und von uns mit Recht Auserwählte genannt werden [1]. Diese Distinktion [2] zwischen der aktuellen, zeitlichen und der endgültigen, ewigen Ausscheidung ist wohl zu beachten [3] und wirft nachträglich Licht auf die früheren

---

[1] Et tamen quis neget eos electos, cum credunt et baptizantur et secundum Deum vivunt? Plane dicuntur electi a nescientibus quid futuri sint, non ab illo, qui eos novit non habere perseverantiam quae ad beatam vitam perducit electos? de corr. et gr. n. 16.

[2] cf. de dono persev. n. 21: secundum haec omnia erant ex nobis; verumtamen secundum aliam quandam discretionem non erant ex nobis; de corr. et gr. n. 16: non enim sunt a massa illa perditionis praescientia Dei et praedestinatione discreti; de dono pers. n. 55: temporales sunt.

[3] Um den Ausdruck „non discreti sunt a massa" zu rechtfertigen, weist Faure, Enchir. Aug. in den Noten zu c. 99 darauf hin, daß die Angehörigkeit zur Masse des Zornes außer der Erbschuld, die durch die Taufe getilgt wird, auch die Ignoranz und Konkupiscenz in sich schließe, welche bleiben; allein Aug. spricht nicht von einer teilweisen Befreiung, sondern unterscheidet: Die nichtausharrenden Gerechtfertigten sind aus der Masse ausgeschieden —

Erklärungen zu Röm. 9. Wir nehmen an, daß Augustin schon 397 in der Schrift an Simplician, wenn er vom Rechtfertigen sprach, die endgültigbleibende Rechtfertigung oder die Prädestinationsausscheidung im Sinn hatte, die er 417 im Briefe an Paulinus zum Ausdruck brachte, aber jetzt 427 erst samt ihrem Gegensatz genauer erörtert. Darnach bedeutet „aus der Masse befreien" soviel als prädestinieren — mit oder ohne Rückfall, „in der nämlichen Masse zurücklassen" soviel als reprobieren — mit oder ohne zeitweilige Befreiung; der Heilsprozeß wird in beiden Fällen als ein Ganzes angesehen und je nach dem Enderfolg, d. i. nach dem definitiven Heilsratschluß Gottes werden die einzelnen Teile des Processes, z. B. die Rechtfertigung, als Gnade oder Gericht geschätzt[1]) Wir haben damit ein Doppeltes gewonnen: a) es ist erklärt, warum Aug. die nichtausharrenden Gerechtfertigten vor wie nach außer Betracht läßt, daher die seit 397 gegebenen Erklärungen nicht berichtigt und ergänzt, vielmehr die dem Simplician gewidmete bestätigt[2]); b) es ist nicht nötig, bei dem Kirchenlehrer die reprobatio propter peccatum originale remissum zu finden[3]).

Diese Auffassung macht es uns auch erklärlich, warum Aug. in den noch folgenden Werken keine Erläuterung zu Röm. 9 gibt, in der die nicht ausharrenden Gerechtfertigten eigens behandelt wer-

menschlich gesprochen; sie sind nicht ausgeschieden — von der göttl. Präscienz aus gesprochen. — Obige Distinktion Augustins hilft auch die „Fülle von Verlegenheiten" lösen, die Reuter, Aug. Studien S. 64 in der Wechselbeziehung der Ausdrücke externa communio sacramentorum, communio sanctorum und numerus electorum bei dem Kirchenlehrer findet.

[1]) non quomodo Judas electus est ad opus, cui congruebat; illos debemus intelligere electos per misericordiam, illum per judicium; de corr. et gr. n. 14.

[2]) Retr. l. II c. 1; de praed. sanct. n. 7.

[3]) Jansenius und auch kath. Theologen, wie Kardinal Norisius sagen: Esau wurde am 8. Tag beschnitten; nach Aug. (de civ. Dei l. 16 c. 27 und anderen Stellen) tilgt die Beschneidung die Erbsünde; Esau wurde aber nach Aug. wegen der Erbsünde reprobiert, also wegen der nachgelassenen Erbsünde. Allein Aug. spricht nicht von der Beschneidung des Esau, sondern betrachtet diesen als den Typus der Reprobierten, wie den Jakob als Typus der Prädestinierten, und läßt an beide den Ruf Gottes ergehen, an den einen den prädestinierenden, an den andern den (wenigstens im Schlußergebnis) erfolglosen (ad Simplic. I, 2 n. 14).

den. In den „Retraktationen", geschrieben um 427, werden die zwei frühesten Erklärungen zu Röm. 9 berichtigt[1]), die dritte anerkannt[2]). In dem Buche „de praed. sanctorum" 428/29 betont er die innere, untrüglich wirkende Gnade, durch die Gott „die Söhne der Verheißung" und die „Gefäße des Erbarmens" macht, die er zur Glorie vorbereitet hat[3]). Es werden die zum Glauben Berufenen als Prädestinierte angesehen, weil das Heilswerk in seiner Totalität betrachtet wird. „Gott lehrt die einen, daß sie zu Christus kommen, — aus Gnade, die andern nicht, — aus gerechtem Urteil nach Röm. 9, 18. Falls diese Worte (V. 18), wie einige[4]) lieber wollen, der Gegner spricht, so verschlägt das unserer Anwendung nichts. Denn der Apostel sagt nicht: „O Mensch, es ist falsch, was du gesagt", sondern: „O Mensch, wer bist du?" u. s. f. und gibt den Grund an (9, 20—23)[5])." Noch mehrmals wird mit Bezug auf Berufung zum Glauben Röm. 9 citiert[6]); ebenso in dem sich anschließenden Buch „de dono perseverantiae" und zwar sowohl in Beziehung auf das ganze Heilswerk wie in Beziehung auf dessen einzelnen Momente: die Taufe der Kinder, die Berufung zum Glauben und das Ausharren bis ans Ende[7]).

Aus der letzten Lebenszeit des hl. Lehrers besitzen wir noch eine zusammenhängende Erklärung unseres paulinischen Textes im „Opus imperfectum contra Juliani responsionem". Wir finden darin bestätigt, daß Aug. das Heilswerk als Ganzes betrachtet[8]). Er berichtet die Auslegung Julians und setzt die seinige entgegen.

---

1) Retr. l. I, c. 23 u. 26.

2) ibid. l. II, c. 1 „vicit gratia".

3) de praed. s. n. 13.

4) z. B. Pelagius, Ambrosiaster, insbes. Julian (Op. impf. l. I n. 131).

5) ibid. n. 14.

6) Fides igitur et inchoata et perfecta donum Dei est. Cur istum potius quam illum liberet. Rom. 9, 20; n. 16. Rom. 9, 16. 14 in n. 27. Vocat Deus praedestinatos ... non ex operibus, sed ex vocante (Rom. 9, 12), qua vocatione fit credens; n. 32.

7) n. 16: Rom. 9, 14; n. 17: Rom. 9, 20; n. 18: Rom. 9, 23; n. 25: Rom. 9, 16. 18; n. 28: Rom. 9, 23; n. 30 u. 37: Rom. 9, 20.

8) Op. impf. I, 127: Quicunque ab ista condemnatione liberantur, dicuntur vasa misericordiae; qui vero non liberantur, ira Dei manet super eos. Daß ein Teil der Reprobierten zeitweilig vom Zorn Gottes befreit

a) Julian will Röm. 9, 11—24 so verstehen: 9, 10—13: Gott vergilt jedem nach seinem Verdienst, erkennt kein Anrecht der Geburt an[1]. 9, 14—17: Gegenüber der jüdischen Anmaßung betont Paulus die „Gnade" d. h. die Macht Gottes, mit welcher er die Schranke zwischen Judentum und Heidentum aufheben konnte, so daß er nunmehr verwirft und annimmt, wen er will (d. h. je nach persönlichem Verdienst ohne Rücksicht auf die Werke des Ritualgesetzes)[2]. 9, 18 f.: Einwendung der Juden. 9, 20 f. Gott thut, was er will, heißt doch nichts anders als: Gott thut, was er nach den Gesetzen seiner Gerechtigkeit thun muß. Die Menschen selbst machen sich durch ihren eigenen Willen zu Gefäßen der Schmach oder der Ehre, vgl. 2. Timoth. 2, 20 f. und das Citat Röm. 9, 20 aus Isaias im Zusammenhange des Propheten, Is. 45, 8 ff.[3].

b) Augustinus erwidert auf Julians Bemerkung: „Mein Gott bildet niemand zur Schmach!": „Dann ist es nicht der Gott des Apostels Paulus. Freilich, du großer Künstler bringst aus der pelagianischen Werkstätte einen bessern Gott hervor!"[4], hält dem Rationalismus des Gegners wiederholt das Wort des Apostels: O homo . . . entgegen[5], wehrt die einzelnen Angriffe und Ausdeutungen Julians durch specielle Gegenbemerkungen ab[6] und fügt zum Schlusse eine zusammenfassende Auslegung des paulinischen Abschnittes an[7]: Paulus will beweisen, daß, was Gott verheißen, nur Gott, nicht der Mensch erfüllen kann. 9, 6—13 lehrt die Auserwählung — die nach V. 12 dem Haß entgegengesetzt ist — „nicht aus Werken." 9, 14: Frage derer, die die Hoheit der Gnade

war, bleibt außer Acht; im Vorherwissen Gottes bleiben sie, als was sie geboren werden, Kinder des Zornes.

[1] Comprimit Judaeorum tumorem et ostendit non in seminibus humani generis sed in moribus esse distantiam, si quidem Jacob et Esau diversos nimium exitus pro meritorum diversitate pertulerint. l. c. I, 131.

[2] Ad incurrandam circumcisorum arrogantiam, sub nomine gratiae de sola Dei praejudicat potestate. l. c. I, 132 f.

[3] l. c. I, 133 ff.

[4] l. c. I, 129.

[5] l. c. I, 130. 135.

[6] l. c. I, 126—141.

[7] l. c. I, 141.

nicht zu würdigen verstehen. 9, 15 f. Der Gnade gegenüber gibt es kein Verdienst des Willens. Jakob wollte und lief, weil Gott sich seiner erbarmte. 9, 17 beleuchtet Gottes Verhalten gegen Esau am Beispiel des Pharao; 9, 18: Schlußfolgerung für beide Fälle. Erbarmen beruht auf Gnade, nicht Verdienst, Verhärtung auf gerechtem Urteil und Verdienst. Denn aus der verurteilten Masse ein Gefäß zur Ehre zu machen, ist gerechtes Urteil. 9, 19: Einwurf. 9, 20 ff. Zurückweisung und Begründung. Bei V. 21 ist vom Verdienst des menschlichen Willen ganz abgesehen; denn a) V. 21 ist parallel dem V. 11 f. und dem V. 16, wo menschliches Wollen ausdrücklich ausgeschlossen ist; b) V. 22 heißen die Gefäße des Zornes „fertig zum Untergang" und V. 23 heißt es von den Gefäßen des Erbarmens, Gott habe sie zur Glorie vorbereitet; ersteres wäre ungerecht, wenn nicht alle eine verurteilte Masse bildeten, letzteres ist darum freies, nicht schuldiges Erbarmen. 9, 24—29: „Aus Juden und Heiden" und zwar „durch Gnade", wie die Propheten verkündet. 9, 30 ff. Gleich den Juden wollen die Pelagianer an Stelle der Gottesgerechtigkeit ihre eigene aufstellen, welcher Gott nach ihren Verdiensten Gnade vergelten soll; sie wollen nicht, daß die Gnade Gottes vorangehe und ihnen die Gerechtigkeit vergleiche. 11, 7: Die „Gnadenerwählung" weist zurück auf 9, 11. 21, das „ceteri vero excaecati sunt" auf Esau und Pharao.

Wir erkennen aus dieser letzten Erklärung unsers Kirchenlehrers zu Röm. 9, daß er aus den apostolischen Worten nichts anderes beweisen will, als die Existenz der Erbsünde und die Gratuität des Heilswerkes, daß er aber das letztere als Ganzes ansieht, darum nur eine unbedingte Vorherbestimmung zur Gnade und Glorie kennt; wir beachten ferner, daß er bei der Zweckbestimmung unsers Abschnitts von der geschichtlichen Veranlassung, die er früher angegeben und die Julian jetzt hervorhebt, absieht und mit geschickter Anknüpfung an das Schlußwort des Gegners den Nachweis der Gratuität der Auserwählung als Zweck der paulinischen Ausführungen Röm. 9, 6 ff. bezeichnet[1]).

---

[1]) Volens igitur b. Paulus ostendere, quod ea, quae promisit Deus, potens est et facere, ubi maxime gratia commendatur, cujus estis inimici, neque enim in potestate hominum est, ut Deus impleat quae

6. Resultat der historischen Untersuchung.

Augustins Auffassung des paulinischen Textes hat ihre Entwicklung[1]); diese betrifft zunächst die dogmatische Anschauung des Inhalts, nur mittelbar die rein exegetische Seite der Auslegung; die erste Erklärung (qu. 68) war in der allgemeinen, d. h. dogmatisch nicht fixierten Form der früheren Erklärer gehalten[2]); in der zweiten alsbald folgenden (propp. 60—64) drang der scharfsinnige Geist des späteren Kirchenlehrers zu einer dogmatischen Präcisierung des Inhalts durch, das Resultat war aber eine häretische Anschauung; doch der Irrtum war dem wahrheitsforschenden Geiste mit der Gnade Gottes nur die Uebergangsstufe zur Erkenntnis der vollen Wahrheit: der Gratuität der Gnade; die dritte Erklärung gestaltete sich zu einer dogmatischen Exposition über die Berufung zum Glauben; in allen folgenden Erklärungen bildet die dogmatische Seite das einzige und zwar praktische Interesse der Auslegung. Von Anfang an findet Aug. in Rom. 9 die Erbsünde, seit 397 den unwiderleglichen Beweis für die allgemeine Erbschuld und für die Gratuität der Gnade, zunächst (397) der Berufung zum Glauben und zur Rechtfertigung, darauf (seit 417) des ganzen Heilswerkes d. i. der Prädestination zur Gnade und Glorie.

---

promisit. . . . Et hic tene in mente electionem non ex operibus. Op. impf. I, 141.

[1]) Ernst, die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach St. Augustin, S. 125 f. betont die Notwendigkeit der historischen und organischen Auffassung des augustinischen Lehrsystems.

[2]) „venit de occultissimis meritis" ist der Grund sowohl für die Gnade als Strafe V. 18; später widerrufen, dient doch dieser Satz bei Habert, Patres Graeci de gratia l. II c. 9 n. 2 zur Erklärung der Verhärtung in der augusti. Lehre; ebenso verfährt Habert historisch ungenau, wenn er aus der Schrift ad Simpl. l. I. qu. 2 den Satz zu Schlußfolgerungen herbeizieht: „Deus ut velimus et suum voluit esse et nostrum, suum vocando, nostrum sequendo", indem unmittelbar darauf eben diese Ansicht verworfen wird. Desgleichen citiert Reischl, die hl. Schriften des N. T., zu Rom. 9, 12 mit Unrecht als des Augustin Anschauung den Satz aus prop. 60: „Gott erwählt den Glauben", während doch Aug. diese Auslegung widerrufen hat. (Retract. I, 26; de praed. s. n. 7).

Nicht der pelagianische Gegensatz hat Augustins eigenartige Anschauungen hervorgerufen [1]), sondern 14 Jahre vor dem Auftreten des Pelagius hatte der Kirchenlehrer schon 397 in der Schrift an Simpl. die Entstehung des guten Willens dem Gnadenrufe selbst zugeschrieben und die wesentlichen Grundsätze seiner Gnadenlehre mit Bestimmtheit ausgesprochen; den Pelagianern gegenüber mußte er im Gegenteile, wie wir gesehen, sich begnügen, die Existenz der Erbsünde und der inneren (habituellen, übernatürlichen) Gnade nachzuweisen, davon aber lieber schweigen, daß die Gnade auch den guten Willen bewirke. Im pelagianischen Streite hat er sonach die längst gewonnene Ueberzeugung nur festgehalten und energisch zur Geltung gebracht, gewonnen hatte er sie lange vorher auf Grund seiner eigenen Lebenserfahrung und des Schriftstudiums durch die Gnade [2]).

b) Systematische Darstellung.

1. Geschichtliche Auffassung.

α) Der entfernte, praktische Zweck des Apostels im Römerbriefe überhaupt und im 9. Kap. insbesondere: Paulus will in dem Römerbriefe Streitigkeiten zwischen Heidenchristen und Judenchristen in der römischen Gemeinde schlichten [3]). Von den Judenchristen glaubten nämlich einige, durch ihre eigenen Gesetzeswerke das Heil des Evangeliums verdient zu haben und verlangten auch von den Heiden als notwendige Bedingung zur Anteilnahme am messianischen Heile die Beobachtung des jüdischen Ceremonialgesetzes [4]). Im Unterschied von dem Zustande der Galatergemeinde hatten in Rom die Heidenchristen

---

1) So legt Reithmayr, Kommentar S. 540 das Hauptgewicht zur Erklärung der augustinischen Interpretation auf den pelagianischen Gegensatz; ebenso Balzer a. a. O. S. 4: „Einen andern Standpunkt mußte der große Kirchenlehrer einnehmen seit 411 ...“ Aehnlich schreibt Wörter a. a. O. S. 272: „Augustin hielt vor dem Ausbruch der pelagianischen Häresie noch den Glauben nicht bloß in seinem Anfange, sondern in seiner Totalität für das Werk des Menschen.“

2) Deus mihi revelavit.. De praed. s. n. 8.

3) expos. inch. in ep. ad Rom.

4) ad Simpl. l. I. q. 2 n. 2.

noch nicht nachgegeben[1]). Durch Auseinandersetzung des Unterschiedes der Werke des Gesetzes und der Gnade will der Apostel die verkehrte jüdische Ansicht widerlegen[2]), zugleich aber auch die Heidenchristen zu Demut und Mäßigung mahnen und so beide Völker in Liebe durch das Band der Gnade vereinigen[3]) Eben diese allgemeine Absicht verfolgt auch die Beweisführung des 9. Kap. Die Erwählung (V. 10—13) des Jakob „nicht aus Werken" soll das jüdische Rühmen mit Gesetzeswerken brechen[4]), die Berufung nur eines Teiles zum Christentum aus Gnade (V. 24) das angebliche Verdienst und Anspruchsrecht der Judenchristen widerlegen[5]), die gnadenvolle Berufung aus beiden Völkern (25—29) beide zur Eintracht vereinen[6]).

β) Der nächste, theoretische Zweck oder der Beweisgegenstand von Röm. 9: Um seine Endabsicht zu erreichen, führt Paulus im 9. Kap. den Nachweis, daß die Verheißungsgnade unverdient und unverdienbar ist[7]). Sie kann nicht durch Werke verdient werden; verdienstliche Werke sind vielmehr erst möglich durch die Gnade[8]). Diese kommt daher auch dem Willen zuvor, nicht nur durch den Ruf oder die Einladung, die der Willensentscheidung vorausgeht[9]), sondern durch die Bewirkung des guten Willens[10]). Welches ist aber die Verheißungsgnade, deren Gratuität der Apostel nachweist? αα) 397: Die Berufung zum Christentum oder zur christlichen Rechtfertigung

1) praef. der exp. ep. ad Gal.

2) exp. inch. in ep. ad Rom.; prop. 1 der exp. quarundam (84) propp. ex ep. ad Rom.

3) exp. inch. in ep. ad Rom.

4) prop. 60; cf. ad Simpl. l. I. q. 2 n. 3.

5) prop. 64.

6) prop. 65.

7) ad Simpl. l. c. n. 21: nulla igitur intentio tenetur Apostoli et omnium justificatorum per quos nobis intellectus gratiae demonstratus est nisi ut qui gloriatur in Domino glorietur; cf. ep. 186 n. 14: geminos ad documentum gratiae gratuitae commemorandos; ep. 194 n. 35: gratuita, hoc est vera gratia.

8) schon prop. 60; ad Simpl. l. c. n. 2: opera consequentia gratiam, non praecedentia; n. 3: prima est gratia, secunda opera bona.

9) qu. 68 n. 5; ad Simpl. l. c. n. 11.

10) ad Simpl. l. c. n. 12: Dei donum voluntas bona. Vocatio est effectrix bonae voluntatis.

(praedestinatio ad gratiam)[1]; ββ) nach 397: Die Auserwählung (praedestinatio ad gratiam et gloriam)[2].

Solange nämlich Aug. von den geschichtlichen Voraussetzungen des Briefes ausging, legte es die praktische Grundabsicht des Apostels nahe, auch bei der Beweisführung Rom. 9 den status viae im Auge zu behalten, um die Nutzanwendung ziehen zu können: Ohne Verdienst seid ihr in Christus gerechtfertigt worden; keiner kann sich also irgend welcher Verdienste rühmen[3]. Nur wußte Aug. dabei dem Satze „ut secundum electionem propositum maneret" (V. 11) keinen rechten Sinn abzugewinnen[4]; einen solchen glaubte er 417 gefunden zu haben, indem er die Berufung zur christlichen Rechtfertigung nur als ein Moment der definitiven Auserwählung ansah[5]. Der Ausdruck „odio habui" (V. 13), den Aug. ohne Bedenken auf die ewige Verwerfung bezog, sowie der Gegensatz der beiden Zwillinge, die er als Repräsentanten der Prädestinierten und Reprobierten betrachtete, hatten auch dazu beigetragen, daß der Kirchenlehrer seit 417 bei Erklärung von Rom. 9 den status termini in's Auge faßte und ebendeswegen die praktische Grundabsicht des Apostels bei Seite ließ. Sonach hält Augustin für den Zweck des Abschnittes Rom. 9, 14—23: αα) (**bis**) **397**: den Nachweis der **Gratuität der christlichen Rechtfertigung**, in engem Anschluß an die geschichtlichen Verhältnisse der römischen Gemeinde und an den Endzweck des ganzen Briefes; ββ) **nach 397**: den Nachweis der **Gratuität des ganzen Heilswerkes**, ohne Bezugnahme auf ein praktisches Endziel des Apostels. An die Stelle der geschichtlichen Auffassung des Abschnittes tritt nach 397 die rein theoretische, die wir nunmehr skizzieren wollen.

2. Die dogmatische Auslegung.

Die dogmatische Anschauung, die der augustinischen Exegese von Rom. 9 zugrunde liegt, sowohl vorausgesetzt als gefolgert wird, läßt sich so zusammenfassen:

Das ganze Menschengeschlecht ist infolge der Sünde seines Stammvaters eine todesschuldige Masse[6]. Nur die vom natürlichen

---

[1] ad Simpl. l. c. n. 6, cf. n. 22. Das propositum justificandi wird der electio ad regnum entgegengesetzt.

[2] ep. 186 n. 25.

[3] cf. ad Simpl. l. c. n. 21.

[4] cf. l. c. n. 6, 7 u. 22.

[5] secundum electionem sc. gratiae, non voluntatis humanae ... ep. 186 n. 15.

[6] So schon 394 qu. 68 n. 3; 397 ad Simpl. l. c. n. 16 u. f. f.

Menschen unverdiente und unverdienbare[1]) Gnade Christi[2]) kann daraus befreien, die selbst den guten Willen zu glauben bewirkt, und zwar: a) im alten Bunde durch den Glauben an den kommenden Erlöser[3]); b) im neuen Bunde durch Vermittelung der sichtbaren Kirche Christi[4]); c) ganz ausnahmsweise — jedoch nur vor Christi Geburt — auch außerhalb der göttlichen Heilsanstalt durch unmittelbare innere Erleuchtung[5]). Von der Befreiung in der Zeit, welche in jedem Augenblick alle im Gnadenstand Befindlichen umfaßt, ist zu unterscheiden die endgültige Befreiung der Auserwählten[6]). Im Vorherwissen und in der Prädestination Gottes sind nur die aus der Masse ausgeschieden, die zur Glorie gelangen[7]). Die Prädestination erstreckt sich auf das ganze Heilswerk der einzelnen Menschen und enthält in sich die Gnaden der Berufung zum Evangelium, der Rechtfertigung, der Beharrlichkeit[8]). Warum nun Gott die einen auserwählt hat, die andern nicht, bleibt für jetzt Geheimnis seiner unerforschlichen Ratschlüsse[9]). Zwar sah er das persönliche Verhalten, die Willensthätigkeit der Menschen voraus; er sah voraus — vor den Heilsbeschlüssen —, wieviel Gnade die einzelnen nötig hätten, damit sie dem göttlichen Rufe folgen würden; er sah voraus, wie die einzelnen mit der Gnade wirken, gute Werke verrichten und im Gnadenstande ausharren würden, wenn er sie rechtfertigen würde u. s. f.[10]) Aber diese Voraussicht war nicht der Grund und Maßstab der Heilsbeschlüsse. Soviel ist klar am jetzigen Vollzug dieser ewigen Rat-

---

1) schon 397: ad Simpl. l. c. n. 12 f.

2) ep. 194 n. 6. 19; enchir. c. 99. de corr. et gr. n. 12. 29.

3) de nat. et gratia n. 51; de pecc. mer. et rem. n. 15.

4) ad Simpl. l. c. n. 19; de corr. et gr. n. 13.

5) ep. 102 q. 2 n. 15; de praed. 1. n. 17; retract. I. 13. n. 3. Diese und ähnliche Stellen handeln von der Zeit vor Christus; Reuter aug. Studien S. 68 ff. glaubt, auch für die christliche Zeit lasse Augustin den außerkirchlichen Heilsweg gelten, allein ich finde keinen Beleg für solche Meinung.

6) de corr. et. gr. n. 16; de dono perseo. n. 21 u. 55.

7) de corr. et gr. n. 16 u. 13.

8) l. c.

9) bezüglich der Rechtfertigung ad Simpl. l. c. n. 17. 22. bezüglich des ganzen Heiles ep. 186 n. 22 f; ep. 194 n. 23. 32. u. s. f.

10) ad Simpl. l. c. n. 14; contra duas ep. Pel. II. n. 16; de praed. s. n. 25; de f. dono pers. n. 23.

schlüsse. Wir sehen es im Leben und lesen es in der hl. Schrift, daß große Sünder zum Evangelium berufen werden, geringere nicht[1]), daß dabei die Art der Berufung so sehr verschieden ist[2]), ferner daß nach der Rechtfertigung die einen sofort in den Himmel aufgenommen werden, andere auszuharren haben, wobei manche wieder verloren gehen, manche aber vor ihrem Abfall rechtzeitig abgerufen werden[3]). Sonach gibt Gott seine Gnade — vor wie nach der Rechtfertigung — nicht nach dem Maßstab menschlicher Verdienste (beziehungsweise geringerer Mißverdienste)[4]); es wäre ja sonst auch keine Gnade[5]). Die ewigen Heilsbeschlüsse beruhen aber auch nicht auf Willkür, sondern in der Tiefe der Weisheit und Wissenschaft Gottes[6]), die uns dereinst enthüllt werden wird. In den unerforschlichen ewigen Heilsratschlüssen Gottes bildete somit die vorausgesehene menschliche Willensrichtung und Willensbethätigung nicht den Grund und Maßstab, wohl aber — wegen der Freiheit des menschlichen Willens — die naturgemäße und notwendige Grundlage und Voraussetzung des übernatürlichen Eingreifens seiner Gnade; Gott hat den sich fügenden oder widerstrebenden, ja trotzenden Willen der Kreatur beim „Ordnen seine Werke" in Betracht genommen und in seinen definitiven Heilsplan mit eingeschlossen, der sich in der Zeitlichkeit nunmehr verwirklicht[7]). Was wir von den ewigen Ratschlüssen wissen, ist eben dieses ihr endgültiges Resultat, das ganz sicher und unausbleiblich zur Ausführung kommt[8]), — die providentissima Dei dispositio[9]), die

---

[1]) ad Simpl. l. c. n. 22, Buhlerinnen — ehrbare Heiden; de dono pers. n. 23. (Juden — Tyrier.)

[2]) ad. Simpl. l. c. n. 14. 22. (Paulus).

[3]) de corr. et gr. n. 8. n. 17. Recht auffallende Beispiele der freien Gnadenwahl l. c. n. 18 f.; de dono pers. n. 21.

[4]) de dono pers. n. 28 und oft non secundum merita accipientium.

[5]) ep. 194 n. 35: gratuita hoc est vera gratia; sehr oft ench. c. 97: gratia nisi gratis est, gratia non est.

[6]) ad Simpl l. c. n. 22; ep. 194, n. 5 u. n. 31 ff.; de corr. et. gr. n. 18; und oft.

[7]) cf. ad Simpl. l. c. n. 14; de praed. s. n. 32 (Unglaube Israels); de dono pers. n. 22; 39 (Gebet um die Beharrlichkeit); 60 (Gebet für die Bekehrung Anderer).

[8]) de corr. et gr. n. 13. de praed. s. n. 19; ench. c. 97 u. 100.

[9]) de corr. et gr. n. 23; cf.: de dono pers. n. 41: opera sua futura disponere id omnino nec aliud est quam praedestinare.

praescientia et praedestinatio Dei[1]), das secundum electionem sc. gratiae propositum (Röm. 9, 11)[2]). Gemäß dieses endgültigen Heilsratschlusses will Gott die einen — und nur sie — ohne ihr Verdienst rechtfertigen und auf Grund der geschenkten Gnade zum Himmel auserwählen und ewig beseligen, die andern in der todesschuldigen Masse belassen (obdurare, ira manet)[3]), aber als Werkzeuge zur Förderung des Heiles der Prädestinierten verwenden (vasa facere)[4]) und zu diesem Zwecke manche der Reprobierten zur Kirche berufen (per judicium)[5]). Bei so gewähltem Standpunkt der Betrachtungsweise — vom Enderfolg aus — konnte Augustin die Unabhängigkeit der Gnade von menschlichem Verdienst in schärfster und anschaulichster Form aufweisen, zunächst 397 behufs befriedigender Erklärung von Röm. 9, 10—13, seit 417 nebstdem in polemischem Interesse; indem er nur den definitiven Heilswillen beschrieb, der als solcher partikulär ist, brauchte er die Frage nicht zu erörtern, ob Gott allen hinreichende Gnade gebe. Denn für die Reprobierten ist alle Gnade, die ihnen geworden — nach dem Schlußergebnis gewertet — nur um so größere Belastung und Verschuldung. Thatsächlich lehrte Augustin, daß allen Menschen zur Vermeidung der Sünde die hinreichende Gnade nicht fehle[6]); aber er hat keinen Grund, diesen Satz besonders hervorzuheben. Inwieweit der allgemeine Heilswille in seiner Anschauung Platz finden kann, werden wir bei der Kritik besprechen.

3. Einzelerklärung.

Hinsichtlich der **logischen Gliederung** des Abschnittes schwankte Aug. nicht: 9, 14 ist Einwendung gegen die behauptete Gratuität der Gnade; 9, 15—18 Widerlegung; 9, 19 neuer Einwurf; 9, 20—23 Abweisung und Begründung.

---

1) de corr. et gr. n. 16.
2) ep. 186 n. 15.
3) ep. 186 n. 17; opus imperf. I, 127.
4) l. c.; schon ad Simpl. l. c. n. 15.
5) de corr. et gr. n. 14; cf. de praed. s. n. 41.
6) vgl. **Baltzer**, a. a. O. S. 55.

Zu 9, 1—9: Die ersten fünf Verse läßt Aug. außer Acht. V. 6 liest er: Non potest excidere verbum Dei[1]). Was Gott verheißen hat, kann nur er erfüllen[2]). Das Wort „Verheißung" weist auf eine künftige Gottesthat hin[3]). Hätte der Mensch die Erfüllung derselben in seiner Hand, so wäre es kein Verheißen, sondern Vorhersagen[4]). Isaak ist Beispiel, seine verheißene Geburt zugleich Vorbild des christlichen Heiles[5]). Darum sollen die Gläubigen nicht ihren Verdiensten, sondern der göttlichen Gnade es zuschreiben, daß sie Miterben Christi sind[6]).

Zu 9, 10—13: Ex uno concubitu ist geflissentlich hervorgehoben und schließt Verdienste des Vaters oder der Mutter und den Einfluß der Gestirne aus[7]). Jede „Auserwählung" setzt ihrem Begriffe nach einen Unterschied in den Wahlgegenständen voraus[8]). Was für einen Unterschied und dem entsprechend was für eine electio hat Paulus im Sinne? Electio ist: a) Auserwählung zur Rechtfertigung auf Grund irgendwelcher Würdigkeit[9]), genauer genommen, da kein anderes Verdienst vor der Rechtfertigung denkbar sei, wegen des Glaubens[10]); b) Auserwählung der Gerechtfertigten zum Himmel auf Grund der guten Werke[11]); c) Auserwählung zur Rechtfertigung nicht auf Grund von Verdiensten, sondern nach geheimnisvollem Wahlgrunde[12]); seit 417 nur:

1) ep. 186 n. 31; opus impf. I n. 141.

2) ep. 194 n. 36; opus impf. l. c.

3) de spir. et lit. n. 40.

4) l. c. u. de praed. s. n. 6.

5) ad Simpl. I, 2. n. 3; ep. 194 n. 37: primum significatum, Jacob secundum.

6) ad Simpl. l. c.

7) ad Simpl. I, 2 n. 3; ep. 194 n. 37.

8) prop. 60: Si enim nullo merito, non est electio. Ad Simpl. I, 2 n. 6. u. 8: Quomodo est enim justa aut qualiscunque omnino electio, ubi nulla distant? Nemo eligitur nisi jam distans ab illo qui rejicitur.

9) qu. 68.

10) prop. 60.

11) ad Simpl. I, 2 n. 6: invenit opera (in justificato) quae eligat ad regnum coelorum. Praecedit electionem justificatio.

12) ad Simpl. I. 2 n. 22: Quod si electio hic fit aliqua, non ut justificatorum electio fiat ad vitam aeternam, sed ut eligantur qui justificentur, certe ita occulta est.

d) Auserwählung (zum Himmel) auf Grund der auserwählbarmachenden Gnade, vom ganzen Heilswerk der Prädestinierten gesagt, das mit der Rechtfertigung beginnt, also = Prädestination[1]), nach Rom. 11, 5. Ut secundum electionem propositum maneret: a) „damit gemäß Auserwählung des vorhergesehenen Glaubens der Ratschluß zu rechtfertigen bestünde", — von dictum abhängig[2]); b) „so daß gemäß einer Auserwählung von Verdiensten der Ratschluß zu rechtfertigen bestanden hätte" — von nondum egissent abhängig, wobei die Negation auch in den Folgesatz influiert im Sinne von: „da sie noch nichts gethan hatten, folglich nicht gemäß einer Auserwählung von Verdiensten"[3]); c) „so daß gemäß Auserwählung ganz geheimnisvoller Art der Ratschluß zu rechtfertigen bestünde" — abhängig wie im vorigen Fall[4]); d) „damit gemäß Auserwählung der Gnade (gen. obj.), nicht des menschlichen Willens, der Ratschluß der Prädestination bestünde"[5]) — wieder abhängig von dictum. Diese vierte Erklärung wird seit 417 aufrechtgehalten und durch Hinweis auf Rom. 11, 5 (electio gratiae) und Rom. 8, 28 (secundum propositum vocati) begründet; propositum wird schon 414 im Sinne von Prädestinationsratschluß im Gegensatz zur Berufung der Nichtausharrenden gebraucht[6]). Non ex operibus, sed ex vocante ist stets mit dictum est verbunden; „nicht auf Grund von Werken", darum auch nicht „auf Grund des vorhergesehenen Glaubens"[7]); sicut = „in dem nämlichen Sinne wie"[8]); das Wort Gottes bei dem viel späteren Propheten erläuterte nachträglich den Sinn des göttlichen Ausspruchs an Rebekka. Nicht von verschiedener Ausstattung mit natürlichen Gütern sprach Gott; bei

---

1) ep. 186 n. 15: non dixit electionem voluntatis humanae sive naturae, sed electionem proculdubio gratiae, quae non invenit eligendos, sed facit; so fortan immer; ep. 194 n. 34; contra duas ep. Pel. l. II n. 15; opus imperf. I n. 141 u. s. f.

2) prop. 60; cf. qu. 68: de occultissimis meritis.

3) ad Simpl. I, 2 n. 6: non electione meritorum.

4) ad Simpl. I, 2 n. 22.

5) ep 186 n. 15.

6) ep. 149 n. 22.

7) ad Simpl. I, 2 n. 5.

8) ep. 186 n. 14; ep. 194 n. 34; opus impf. I, 141.

solcher sagt er nicht, er hasse, so wenig er den Mond haßt[1]); vielmehr ist der Gnadenratschluß verkündet[2]). Odio habui: Gott haßt nichts von dem, was er gemacht hat; daher auch nicht die Gefäße der Schmach (V. 21), insofern sie Gefäße sind und nach seinem weisen Plane einer Bestimmung dienen. Gott haßt also die Verworfenen, nicht insofern sie Menschen sind und nicht insofern sie Gefäße sind, sondern insofern sie Sünder sind. Er haßt nicht, was er an ihnen thut durch Erschaffung und Verwendung, sondern die Gottlosigkeit, die er nicht gemacht hat[3]). Jacob dilexi: Gott schaute in seiner Präscienz den Jakob als einen Gerechtfertigten, aus der Masse Befreiten, als einen Sohn der Verheißung, als einen Auserwählten[4]), den Esau als einen Nichtgerechtfertigten, in der Masse (schließlich) Zurückbleibenden, Verworfenen. Wie denkt sich Augustin den Vollzug des göttlichen Ausspruchs? Das Wort Gottes an Rebekka war eine Verheißung, verkündete also, was Gott seiner Zeit thun werde[5]), war also nicht etwa operativ. Nach manchen Aeußerungen[6]) des Kirchenlehrers möchte man meinen, die Begnadigung des Jakob sei im Mutterschoß erfolgt; dies verneint Aug. ausdrücklich[7]). Die Verheißung ist also aus der Präscienz Gottes von

---

1) ad Simpl. I, 2 n. 8.

2) ad Simpl. I, 2 n. 4; qu. 68 n. 6. ep. 194, n. 34: quod erat in praedestinatione.

3) ad Simpl. I, 2 n. 18.

4) Von Anfang an faßte Aug. die Rechtfertigung in engster Verbindung mit ihrem Ziel, dem ewigen Heile auf; prop. 60: ut elegerit, cui Spiritum S. daret, ut bona operando etiam vitam aeternam consequeretur; ad Simpl. I, 2 n. 5; ep. 194, n. 34: testimonium prophetae longe posterioris assumpsit, ut intelligeretur hoc apertum postea per prophetam quod antequam illi nascerentur erat in Dei praedestinatione per gratiam. Quid enim diligebat in Jacob antequam natus fecisset aliquid boni nisi gratuitum misericordiae suae donum? Et quid oderat in Esau antequam natus fecisset aliquid mali nisi originale peccatum? cf. ep. 186 n. 25.

5) opus impf. I, 141; de spir. et lit. n. 40.

6) s. vorletzte Anm. aus ep. 194 n. 84; ad Simpl. l. c. n. 5; non ex praescientia; n. 11: cur improbatus Esau nondum natus, approbatus Jacob?

7) ep. 186 n. 21: rei ex origine nascebantur; mit Bezug auf Jeremias und Johannes bemerkt Aug. ep. 187 n. 33: renasci antequam nascitur nullo modo fieri potest; cf. n. 37; op. impf. IV, 134.

dem, was er thun wird, gegeben; die Präscienz der eigenen Gnadenwirksamkeit setzt aber bei Gott auch die Präscienz des menschlichen Verhaltens voraus; denn die „entsprechende Berufung“ ist so beschaffen, daß der Berufene, wie Gott voraus weiß, Folge leistet. Daher ist die Verkündigung, wie der ewige Ratschluß selbst, betreffs der zukünftigen Berufung und Auserwählung des Jakob und der zukünftigen Nichtberufung des Esau nicht ohne Voraussicht ihrer Willensbethätigung, nur nicht auf Grund dieser Voraussicht erfolgt. Es bleiben noch zwei Fragen zu beantworten: a) Hat nach Aug. Gott dem Jakob zuerst die Gnade und dann die Glorie oder zuerst die Glorie und dann die Gnade prädestiniert[1]? 397 unterscheidet Aug. eine doppelte Prädestination, das propositum justificandi und auf Grund der Rechtfertigung und der guten Werke die electio ad coelum[2]. Seit 417 kennt er nur eine Prädestination zur Gnade und Glorie[3], ohne sie in einzelne Ratschlüsse zu teilen; deren Reihenfolge zu untersuchen lag ihm ganz fern. Nach Aug. sah Gott die im Stand der Gnade vollbrachten Werke des Jakob als bedingtzukünftige voraus, gleichviel ob er ihm Gnade und Glorie in einem oder in verschiedenen Akten prädestiniert hat; Aug. dachte nie daran, mit dem „non ex operibus“ auch die mit der Gnade gewirkten Werke auszuschließen[4]. b) Lehrt unser Kirchenlehrer die Reprobation des Esau und der getauften Verworfenen wegen der nachgelassenen Erbsünde[5]? Es ist zunächst nicht erweisbar, daß Aug. annimmt, Esau sei durch Beschneidung von der Erbsünde befreit worden. Sodann sagt er allerdings, alle Nichtprädestinierten seien nicht aus der „Masse“ geschieden[6], setzt aber bei „im Vorherwissen Gottes“, obgleich manche der Reprobierten eine Zeit lang durch die Rechtfertigung ausgeschieden würden; da diesen die Gnade zur Ver-

---

[1]) vgl. Petavius, theol. dogm. tom. I. l. X. c. 8 u. 7; c. 6; c. 12 u. 15.

[2]) ad Simpl. I, 2 n. 6.

[3]) ep. 186 n. 25.

[4]) gegen Petavius l. c. c. 8 n. 7.

[5]) So Jansenius, Augustinus, tom. III. l. X de gratia Christi c. 2 sq.: und Norisius, vindiciae Aug. c. 4 § 10; vgl. Faure, annot. in Enchir. c. 53 u. 98.

[6]) de corr. et gr. n. 12; n. 16.

meidung der Sünde nicht fehlte, so sind sie durch ihre eigene Schuld in die Masse des Verderbens zurückgefallen, werden also nicht wegen der Erbsünde, sondern wegen ihrer persönlichen Sünden verworfen. Das Beispiel der Zwillinge betrachtet Aug. als unwiderleglichen Beweis der Gratuität der Heilsgnade[1]) und der Existenz der Erbsünde[2]). Auch seine Gegner bezogen unsere Stelle auf das ewige Heil, nahmen jedoch Voraussicht der Verdienste[3]) oder verschiedene Willensthätigkeit schon vor der Geburt[4]) an. Energisch bekämpft der Kirchenlehrer diese Ausflucht[5]) und weist auf die freie Gnadenwahl bei den mit oder ohne Taufe sterbenden Kindern hin[6]).

Zu 9, 14: Der Apostel fühlt, wie die vorgetragene Lehre menschliche Schwäche befrembet und führt eine Schwierigkeit vor, um sie zu widerlegen und seinen Satz noch fester zu begründen[7]).

Zu 9, 15: a) 394: Reihenfolge der Gnaden: Berufung — Liebesgeist — Gnadenstand — Liebeswirken[8]); b) 397: mit Einfügung der bes. Glaubensgnade: Berufung — Einflößung des Glaubens — Rechtfertigung — Wirken guter Werke[9]); c) 417: Nur unverdiente Gnade kann aus der todesschuldigen Masse befreien[10]).

Zu 9, 16: V. 15 war Schriftbeweis für die unverdiente Gnade Jakobs, V. 16 zieht die Folgerung in allgemeiner Form[11]) und besagt: a) der Mensch kann nicht wollen ohne äußeren oder

---

[1]) ep. 186 n. 34: geminos ad documentum gratiae gratuitae commemorandos; ep. 194 n. 35.

[2]) ad Simpl. I, 2 n. 16.

[3]) opus impf. I, 132.

[4]) ep. 186 n. 14.

[5]) contra duas ep. Pel. II n. 15; opus impf. I, 132; ep. 176 n. 14: litigium — non fuit arbitrium, sed prodigium.

[6]) ep. 186 n. 19: evidentius apparet.

[7]) ad Simpl. I, 2. n. 9; op. impf. I, 141, ep. 186 n. 16; enchir. c. 98: Sentiens quemadmodum possit hoc permovere eos, qui penetrare intelligendo non possunt hanc altitudinem gratiae; ep. 194 n. 35; tamquam ei diceremus: Unde hoc ostendis?

[8]) prop. 61.

[9]) ad Simpl. I, 2 n. 9.

[10]) ep. 186 n. 16; ep. 194 n. 35.

[11]) prop. 61; opus impf. I, 141.

inneren Ruf und sein dadurch ermögliches Wollen führt nicht zum Ziele ohne weitere Gnade; Annahme oder Nichtannahme des Rufes liegt in seiner Hand[1]); b) diese Anschauung verwarf Aug. in der Schrift an Simpl. aus drei Gründen: α) wegen 1. Cor. 4, 7: Quid habes quod non accepisti?[2]); β) wegen des „non ex operibus" V. 11; γ) der Satz V. 16 ließe sich umkehren, wenn das Heilswerk von der menschlichen Mitwirkung bedingt wäre[3]). Gott hat es vielmehr in seiner Hand, jeden Menschen so zu rufen, daß Folge geleistet wird. V. 16 besagt also mehr: Das menschliche Wollen wird durch den Ruf ermöglicht, durch den entsprechenden Ruf auch bewirkt und durch weitere Gnadenhülfe zum Ziele geleitet[4]); c) in den antipelagianischen Schriften ist V. 16 öfter lediglich zum Erweise einer aktuellen Gnade im Allgemeinen sowie der habituellen beigezogen[5]).

Zu 9, 17: a) historische Erklärung[6]): Die Verhärtung des Pharao war Strafe für persönliche Sündenschuld (Bedrückung Israels, Mißachtung der Mahnung und der Befehle Gottes), bestand in Entblößung von Gnade, hatte zur Folge, daß er den offenbarsten göttlichen Wunderzeichen keinen Glauben schenkte, und zum Endzweck, Israel zu belehren. Der neue Ungehorsam wurde ihm nicht zur Schuld angerechnet[7]), weil er einmal in seinem verhärteten Herzen nicht gehorchen konnte[8]). b) Seit 397 betrachtet Aug. bei Erklärung

[1]) qu. 68; prop. 61; ad Simpl. I, 2 n. 9—12.

[2]) de praed. s. n. 7: quo praecipue testimonio etiam ipse convictus sum.

[3]) ad Simpl. I, 2 n. 8—13.

[4]) ad Simpl. I, 2 n. 13: ideo potius dictum, quia nisi ejus vocatione non volumus. Vocatio ista est effectrix bonae voluntatis. Misereri = congruenter vocare: cf. ep. 186 n. 17 per gratiam liberati justificantur; de corr. et gr. n. 27; enchir. c. 32. 98; opus impf. I, 141.

[5]) de spir. et lit. n. 42; de perf. justit. n. 21; de gestis Pel. n. 51.

[6]) qu. 68 n. 4 u. 5; prop. 62; cf. qu. 29 u. 32 in Exodum und de gratia et libero arbitrio n. 43. 45.

[7]) nicht als neuer Schuldreat (praevaricatio), aber doch als poena peccati. Aug. will den Strafcharakter hervorheben und den Schein der Härte mildern.

[8]) nach dem Voraussehen Gottes. Alticotius, Summa Aug. I. q. 3 a. 7 ad I. löst: non poterat proxime et immediate, wohl aber remote et

von Röm. 9 den V. 17 als die Begründung des göttlichen Verhaltens gegen Esau, daher sieht er von persönlichen Mißverdiensten und von der Geschichte des Pharao ganz ab. V. 17 soll die V. 16 behauptete Gratuität der Gnade nach der Kehrseite hin begründen[1]). V. 16 betrifft die Gerechtfertigten, V. 17 die, auf denen der Zorn Gottes bleibt[2]). V. 16 bekundet die unverdiente Gnade Gottes bei der Befreiung aus der sündigen Masse, V. 17 seine Gerechtigkeit bei der Belassung in derselben[3]) und die allgemeinen Gründe dieses göttlichen Verfahrens[4]).

Zu 9, 18: a) vor 397: je nach sehr verborgenen Verdiensten[5]); je nach Glaube und Gehorsam oder Unglaube und Ungehorsam (Israel — Pharao)[6]); b) seit 397: nach freier Wahl der Gnade befreit Gott den einen aus der todesschuldigen Masse, den andern nicht. Obdurare = nolle misereri, hat rein privativen Charakter; V. 18 bezeichnet den kontradiktorischen Gegensatz von rechtfertigen und nichtrechtfertigen, aber im endgültigen Sinne von prädestinieren und reprobieren, wie V. 13 und V. 21; die einen erwählt Gott aus unverdienter Gnade, die andern verwirft er aus Gerechtigkeit, also nicht ohne vorhandene Sündenschuld; da unter den Verworfenen manche (die ungetauft sterbenden Kinder) keine eigenen Sünden begangen haben, so muß eine gemeinsame Erbschuld vorliegen, aus der nur unverdiente Gnade befreit[7]). Daß Gott überhaupt

mediate. Sachlich richtig, aber nicht nach der Denkweise Augustins; vgl. ad Simpl. I, 2 n. 13: Deus non frustra miseretur.

1) ad Simpl. I, 2 n. 15; ep. 186 n. 17; op. impf. I, 141; datur exemplum de Pharaone propter id quod dictum est de Esau.

2) ep. 186 n. 17.

3) enchir. c. 99: cum gratiam commendasset, etiam judicium.

4) ad Simpl. l. c. n. 18: timeant et vias suas corrigant, quibus vocatio talis congruit.

5) qu. 68 n. 4.

6) prop. 62.

7) ad Simpl. I, 2 n. 15 sqq.: ut non ab illo irrogetur aliquid, quo sid homo deterior, sed tantum quo sit melior non erogetur; V. 18b = et cujus non vult, non miseretur; supplicium donatur — exigitur; quia non eorum miseretur, non quia impellit, ut peccent, tantummodo justificationis misericordiam non largitur; cui vult subvenit et quem vult deserit; donat — exigit debitum; remittit — exigit; ep. 186 n. 17

einen Teil der Menschen verwirft, hat zur Voraussetzung die Erbsünde[1]) und zum Zwecke die Offenbarung seiner Vollkommenheiten, der Strafgerechtigkeit, Weisheit, Barmherzigkeit, insbesondere der Gratuität der letzteren[2]); warum er gerade den und den verwirft, gründet in dem unerforschlichen Gerichte seiner Ratschlüsse[3]).

Zu 9, 19: Mit V. 15—18 war gegenüber der V. 14 erhobenen Schwierigkeit der Inhalt von V. 13 durch Gottesaussprüche bekräftigt und sichergestellt worden[4]), aber die Schwierigkeit ward damit nur noch gesteigert[5]). Wenn Gott ohne allen Unterschied von Verdiensten die einen begnadigt, die andern verhärtet, da möchte jeder in die Frage ausbrechen, die sich der Apostel selbst aufwirft[6]). Indes weist die Form der Frage auf einen gegnerischen Einwurf hin von solchen, die ihre menschliche Denkweise auf die göttlichen Geheimnisse übertragen[7]), oder vielmehr die mehr wissen wollen als sie zu fassen vermögen[8]), oder endlich die die Wahrheit der Behauptung V. 18 ernstlich in Frage stellen wollen[9]). Wird ja auch von

justificat — ira manet; n. 20: justificari — damnari; liberatur — damnatur; ep. 194 n. 39: gratuito dono — justissimo; n. 14. u. enchir. c. 98: per misericordiam — per judicium; ench. c. 98: malas voluntates convertere — non convertere; opus impf. I, 141: secundum gratiam — judicium; gratis datur — meritis redditur; vas in honorem facere — in contumeliam facere; manifesta gratia — justum judicium; de corr. et gr. n. 14: bona tribuens — digna retribuens; ad Simpl. I, 2 n. 14: deserit non sic vocando, quomodo ad fidem moveri potest; ep. 194 n. 14: nec obdurat impertiendo malitiam, sed non impertiendo misericordiam.

1) ad Simpl. I, 2 n. 16; u. oft.

2) ep. 186 n. 22; ep. 194 n. 5. u. 39: ut agnoscant, quid misericordia Dei largita sit; ench. c. 98.

3) ad Simpl. l. c. n. 16: Eorum non miseretur, quibus misericordiam non esse praebendam, aequitate occultissima et ab humanis sensibus remotissima judicat. Inscrutabilia enim sunt judicia ejus (Rom. 11, 13); ep. 194 n. 5 u. 31.

4) contra duas ep. ad Pel. l. II n. 15; opus imperf. I, 141.

5) ad Simpl. l. c. n. 9: solvit quaestionem an potius auctius colligavit?

6) ad Simpl. l. c. n. 15.

7) ep. 186 n. 17.

8) contra duas ep. Pel. l. IV. n. 16: curiosius quam capacius proponentibus.

9) ep. 194 n. 13.

den Pelagianern, die jene Wahrheit läugnen, die nämliche Frage und Einwendung uns vorgebracht[1]). Der Einwurf besagt: „Gott klagt doch selbst über die Menschen, daß sie nicht glauben und nicht gut leben wollen. Wozu kommt denn Klage über uns, daß wir Gott durch sündhaftes Leben beleidigen, wenn er uns durch Vorenthaltung des Erbarmens verhärtet hat?" Die nächste Antwort hierauf zur Begründung der göttlichen Klage über die Menschen wäre: Gott klagt mit vollem Rechte und aus Gnade; mit vollem Rechte, weil er keinen Menschen zum Sündigen zwingt, und aus Gnade, weil er dadurch die, denen ein solcher Ruf entspricht, warnt und bessert[2]).

Zu 9, 20: Der Text von V. 20 beginnt bei Aug. wie in der Vulgata (O homo) mit Vernachlässigung des griechischen Μενοῦνγε. V. 20 ist nicht interpoliert[3]), noch eine ausweichende[4]), aus Verlegenheit, die Frage zu lösen, den Fragenden abweisende Ausflucht, sondern die genau zutreffende Antwort des Apostels: a) abweisend die homines lutei et terreni, die solche Geheimnisse nicht erforschen dürfen[5]), b) zurechtweisend die Blasphemie des Gegenredners, als ob Gott zum Sündigen nötige[6]); c) zügelnd das Ungestüm des Fragenden[7]); d) endlich erklärend und für alle die Schwierigkeit aus ihrem tiefsten Grunde lösend[8]). Vor 397 und noch ad Simpl. l. c. n. 17 ist der homo carnalis — luteus — animalis angeredet; er soll sich erst von dem Staube des irdischen Menschen, von der Sünde, reinigen — was er vor 397 noch selbst kann — um ausgestattet mit dem hl. Geiste, die göttlichen Dinge verstehen zu können. Von 397 an ist V. 20 allgemein gültig: Frage dich erst, o Mensch, wer bist du gegenüber Gott, ehe du mit Gott rechtest! Fassest du das, so erkennst du dich als ein Glied der verurteilten (todesschuldigen) Masse, das nur durch unverdiente Gnade von Gott aus der sündigen

1) ep. 194 n. 17. hoc est diccre . . .

2) ad Simpl. l. c. n. 16: Juste ergo conqueritur et misericorditer.

3) q. 68 n. 1.

4) q. 6 n. 1. in solvenda quaestione defecisse. cf. opus impf. l. I. cp. 138.

5) q. 68 n. 2 u. 3; prop. 62; ad Simpl. l. c. n. 17.

6) ad Simpl. l. c. n. 16: impudentiam retundit.

7) opus impf. I, 141: cohibens, quibus displicet.

8) ep. 194 n. 40.

Masse befreit werden konnte oder kann — und du wirst zufriedengestellt sein und V. 18 anerkennen; fassest du es nicht, dann darfst du noch weniger mit Gott rechten. Mit dem apostolischen Worte „o homo . . .“ weist Aug. gerne die unlösbaren Fragen über das Mysterium der Gnadenwahl ab, ebenso die entgegengehaltenen Schwierigkeiten der Pelagianer [1]).

Zu 9, 21: a) Vor 417: V. 21 gilt mehr als Beleg, daß Paulus den homo luteus abweist [2]); b) seit 417 gebraucht Aug. nur die Lesart massa statt conspersio [3]) und leitet die Erbsünde direkt aus Vers 21, nicht mehr aus Kor. 5, 7 ab. V. 21 gibt die volle Lösung: Alle Menschen sind von ihrem Ursprunge her des Todes und der Verwerfung schuldig, gehören einer sündigen Masse des Verderbens an und können nur durch unverdiente Gnade befreit, zur Rechtfertigung und zum ewigen Heile berufen werden. Wem Gott diese Gnade geben will und wem nicht, entscheidet er frei und unabhängig von allem menschlichen Verdienste. Das Wie und Warum dieser göttlichen Ratschlüsse bleibt uns Geheimnis. Des Apostels Wort kann nur mit der Tiefe der Weisheit und Wissenschaft Gottes völlig begriffen werden [4]). Dicitur homini per hominem, sed non ab homine! [5])

Der Name Gefäße, die eine Bestimmung haben, legte nahe, an das Ziel der Bestimmung zu denken, d. h. das Heilswerk als Ganzes mit seinem Abschlusse zu betrachten. Gefäße zur Ehre sind die Prädestinierten, Gefäße zur Schmach die Reprobierten [6]). Seit 417 versteht Aug. unter Befreiung aus der „Masse“ nicht die Rechtfertigung an und für sich, sondern die Auserwählung. Bezüglich der zur Rechtfertigung, aber nicht zum Heile Gelangenden sagt er 427, sie seien wohl thatsächlich eine Zeit lang ausgeschieden gewesen, aber in Gottes Vorherwissen und Vorherbestimmung nie [7]). — Paulus

---

1) ep. 194 n. 13. 22; contra duas ep. Pel. IV, 16. de corrept. et gr. n. 5. 17. de praed. s. n. 14. 30. de dono pers. n. 17. 30; op. impf. I, 130.

2) qu. 68 n. 3; prop. 62; ad Simpl. l. c. n. 17.

3) ep. 186, n. 19: vel massa, sicut in plerisque codicibus legitur.

4) ep. 186 n. 19; ep. 194 n. 23: massa damnata; enchir. c. 99.

5) opus impf. I, 135.

6) ep. 186 n. 25.

7) de corrept. et gr. n. 12 n. 12. n. 16.

sagt: eadem conspersio (oder massa), weil alle Menschen, Juden wie Heiden, der Erbschuld unterliegen[1]); ferner facit auch bei den Gefäßen zur Schmach, weil sie solche nicht als Sünder sind — die Sünde macht Gott freilich nicht —, sondern erst durch die Bestimmung und Verwendung[2]), die ihnen Gott unter Voraussetzung ihrer Sünde in seinen unergründlichen Ratschlüssen gibt und dieser Akt der providentiellen Leitung und Hinordnung zur Bestimmung ist ein wirkliches positives facere. Daher muß man an den Gefäßen ein dreifaches unterscheiden: a) die menschliche Natur; sie ist von Gott; b) die Sünde; sie stammt vom menschlichen Willen, sei es von dem des Stammvaters oder dem persönlichen; c) die Bestimmung und Verwendung; sie wird wieder bewirkt durch Gott[3]). Die hier genannten vasa in honorem und in contumeliam heißen V. 22 f. vasa misericordiae und vasa irae, aber mit logischem Unterschiede. Gott macht keine Gefäße des Zornes, sondern die durch ihre Schuld Gegenstand seines Mißfallens und seiner Strafgerechtigkeit gewordenen Menschen läßt er zum größeren Teile in diesem Zustande als filii irae, macht sie aber zu vasa (in contumeliam), die nach dem, was sie in sich tragen, vasa irae genannt werden. Diese Scheidung in vasa in honorem und in contumeliam ist nicht begründet in dem Anrecht irgend welchen Verdienstes, nicht in der Notwendigkeit des fatum, nicht in blindem Zufall des Geschickes, sondern in der Tiefe der Weisheit und Wissenschaft Gottes[4]).

Da bei Aug. V. 18 u. V. 21, sowie 22 und 23 parallel[5]) sind, so findet V. 21 seine weitere sachliche Erklärung in dem dort Gesagten.

Zu 9, 22 f.: Grammatische Verbindung: Schlußfolgerung a fortiori; daher si autem oder quodsi steigernd; zu ergänzen ist

---

1) ad Simplic. l. c. n. 19.

2) ad Simpl. l. c. n. 18. Damit fällt die Einwendung von Estius (Comm. in ep. ad Rom. zu 9, 20), die Reithmayr (Komm. z. R. zu 9, 20) wiederholt: Nach der augustinischen Erklärung hätte der Apostel sagen müssen: Cur me reliquisti?

3) ad Simpl. l. c. n. 18.

4) ep. 194, 5: non meriti praerogativa, non fati necessitate, non temeritate fortunae, sed altitudine profundae sapientiae et scientiae Dei.

5) opus impf. I, 141 u. a. St.

am Schluß von 23: tu es qui respondeas Deo[1]): V. 21 nimmt allem Tadel gegen Gott den Schein von Begründung; umsomehr aber muß der Tadler, der mit Gott rechten will, verstummen, wenn er die Absichten der Weisheit Gottes vernimmt[2]). Sprachliches zum Texte: Für das griech. ἤνεγκεν findet sich bei Aug. meist attulit, mehrmals pertulit[3]), einmal in der Erläuterung sustinuit[4]) (mit der Vulgata); V. 23 beginnt meist ohne et, das ut ist abhängig von V. 22. Sinn: Das Geheimnis wird enthüllt, soweit es Menschen enthüllbar ist; dem Menschen wird Rechenschaft gegeben von dem Walten Gottes, soviel ihm gebührt. Gott macht einen Teil der Menschen zu Gefäßen der Schmach; aber a) sie verdienten ja, ehe er sie zu seinen Zwecken verwendet, den Zorn, sind von Geburt, von der Abstammung her, Kinder des Zornes, fertig zum Untergange[5]); b) Gott will an ihnen seine Strafgerechtigkeit zeigen; es bliebe verborgen, welche Strafe für die Sünde das Menschengeschlecht verdiente, wenn Gott alle befreite[6]); c) er will seine Macht offenbaren, indem er auch die Bosheit, die nicht von ihm herrührt, zu seinen Zwecken zu verwenden weiß, nicht als ob er die Sünden der Bösen nötig hätte zur Weltleitung, sondern um zu zeigen, daß auch das Böse schließlich den Zwecken und Absichten des Gütigsten dienen muß[7]); d) in vieler Geduld erträgt er sie, da sie doch zum Untergange fertig sind, nicht in dem Sinne, daß er auf ihre Bekehrung wartet[8]); — er erträgt sie aber doch mit vieler Geduld, α) indem er sie nicht zur Strafe abruft; β) indem er ihnen viele natürliche Wohlthaten erweist; der Beweggrund auf Seiten Gottes ist: γ) weil er so noch

---

[1]) ad Simpl. l. c. 18.
[2]) ep. 186 n. 24.
[3]) q. 68; ep. 186 n. 24.
[4]) prop. 63.
[5]) ad Simpl. l. c. n. 18; Op. impf. I 141; ep. 186 n. 24.
[6]) ep. 186 n. 22; ep. 194 n. 39.
[7]) ep. 186 n. 24.
[8]) Quid enim prodest vasis perfectis in perditionem? ibid. Die Erwartung der Bekehrung ist bei den vasa irae, allerdings notwendig (nec consequenti) ausgeschlossen; denn vasa irae heißen sie ja insofern, als sie nach dem Vorauswissen Gottes nicht zur Gnade gelangen werden; in der executio beabsichtigt Gott eben nur das, was thatsächlich eintrifft; alles was geschieht, hat Gott gewollt. Cf. ench. c. 97.

mehr seine Macht zeigt, indem er die Bösen lange Zeit gewähren läßt, bis sie schließlich ihm doch dienen müssen; δ) weil er zu gelegener Zeit durch Vollziehung der Strafe das Heil anderer fördern will[1]); ε) die Hauptabsicht aber, warum Gott auch Böse erträgt, überhaupt solche geschaffen hat, deren Sünde er voraussah, ist die, daß seine Gnade an den Gefäßen des Erbarmens um so offenbarer würde, indem nur so zu Tage tritt, welche Strafe er ihnen erläßt und welche Güter er ohne alles Verdienst erteilt[2]); es sollen die Gefäße des Erbarmens an dem Loose der Nichtbegnadigten Dank, Furcht und Demut lernen[3]); die Gefäße des Zornes werden auf diese Weise ein „instrumentum salutis aliorum, quorum Deus miseretur“[4]).

Zu 9, 24—33: V. 24 lehrt, daß alle Menschen ohne Unterschied, Juden wie Heiden, zur todesschuldigen Masse gehören — remota gratia Dei[5]). Die Juden dürfen also die Gnade des Evangeliums den Heiden nicht mißgönnen und glauben, nur sie hätten es verdient, vielmehr kam ihnen das messianische Heil geradeso unverdient wie den Heiden[6]). — Nach 397 kommt Aug. bei Erklärung von Röm. 9 nicht mehr auf die praktische Grundabsicht des Apostels zurück. V. 25—29. Die Berufung von Juden und Heiden ist durch Weissagungen der Propheten vorhergesagt; diese führt der Apostel in umgekehrter Ordnung im Vergleich zur Thesis V. 24 vor: zuerst das Zeugnis des Hoseas betreffs der Heiden, dann das des Isaias betreffs der Juden; nach Is. soll nur ein kleiner Teil des Volkes und dieser nur durch Gnade des Herrn das messianische Heil erlangen[7]). Ueber die vier letzten Verse des Kapitels, welche, um der Kritik vorauszugreifen, die augustinische Interpretation unsers paulinischen Abschnittes am meisten in Frage stellen, äußert sich der hl. Kirchenlehrer nur einmal, aber auch nur flüchtig. Er sieht im

---

1) prop. 63.

2) ep. 194 n. 5: Si omnis liberaretur, lateret, quid debeatur, si nemo, quid gratia largiretur.

3) ep. 194, n. 30.

4) ad Simpl. l. c. n. 18.

5) ibid. und op. impf. I, 141.

6) prop. 64.

7) ad Simpl. l. c. n. 19; opus impf. I, 141.

Kampfe gegen den Pelagianer Julian, ganz davon ab, daß auch der Glaube ein Geschenk Gottes sei, begnügt sich vielmehr damit, die Unmöglichkeit, das Heil durch eigene Verdienste zu erlangen, nachgewiesen und die Existenz der wahren d. h. unverdienten Gnade und ihre Notwendigkeit zum Heile betont zu haben.

C. Kritik der augustinischen Exegese zu Rom. 9.

1. Das doppelte Verdienst.

a) Formell. Augustinus hat zuerst die logische Verbindung des Abschnittes Rom. 9, 14—23 richtig erfaßt: Der Apostel beweist, was er im Vorausgehenden behauptet hat und zwar positiv (gegen Chrysostomus); aus seinem Sinne ist daher alles gesprochen, er macht sich selbst V. 14 u. 19 die Einwürfe, die gemacht wurden oder gemacht werden konnten, und widerlegt sie. Die früheren Ausleger hatten die Verse 15—18 in verschiedener Weise — Ambrosiaster nur noch den V. 18 — einem Gegner in den Mund gelegt, Chrysostomus ließ sie zwar durch den Apostel, aber nur zur Steigerung der Schwierigkeiten, ohne alle positive Beweisabsicht behaupten. In Anbetracht dessen muß der Auffassung Augustins große Bedeutung zuerkannt werden. Er hat von Anfang an die natürliche Verbindung von V. 13 mit 14 ff. als die einzig mögliche angesehen und festgehalten; denn eine andere kennt er nicht und es kommt ihm niemals ein Zweifel. Nicht der richtig erkannte Sinn führte den hl. Aug. zur richtigen Erkenntnis der logischen Verbindung, sondern umgekehrt bestand letztere schon 394 (prop. 84) vor der wesentlichen Umgestaltung der sachlichen Erklärung von 397 (ad Simplic.), veranlaßte vielmehr bei der genaueren Untersuchung (ad Simpl. l. I q. 2 n. 16) eine neue Auffassung des Sinnes. Augustins logische Verbindung unsers paulinischen Textes wurde auch von Julian, seinem Gegner, nicht bestritten[1]); nur behauptete dieser, Paulus verteidige Rom. 9, 15 ff. nicht die freie Gnade, sondern die Gerechtigkeit Gottes. Seit Aug. ist der

[1]) opus imperf. I, 133.

Versuch, die Stellen Röm. 9, 15—18 wiederum einem Gegner des Apostels zuzuweisen, kaum mehr mit irgendwelchem Erfolg gemacht worden[1]).

b) Materiell. Die richtige formelle Auffassung führte zum sachlichen Verständnisse, wenigstens dem Grundgedanken nach: Der Apostel will die Gratuität der messianischen Gnade erweisen; der Gegenstand der Verheißung, die Aufnahme zum auserwählten Volke Gottes, zum Reiche Christi, sei Gnade und diese ihrem Wesen nach frei, unabhängig und unbedingt von menschlichem Verdienst. Hiemit ist der zweite außerordentliche Fortschritt gekennzeichnet, den die Exegese von Röm. 9 dem hl. Kirchenlehrer verdankt. Die Verkennung oder das mangelnde klare Bewußtsein von der vollen Gratuität der Gnade war es ja, was die vorausgehenden Kommentatoren zu so vielerlei oft wunderlichen Deutungen der apostolischen Worte veranlaßt hat. Auch diese sachliche Grundauffassung des Textes blieb bei den katholischen Erklärern ein augustinisches Erbstück; „von gratuiter Erwählung ist die Rede", darin stimmen alle überein, nur darüber ist Streit: „Von welcher Erwählung spricht der Apostel und was bezweckt er mit dem Beweise der Gratuität? In eben diesen zwei Fragen schlug Augustin eine schiefe Richtung ein und verfehlte dadurch in der Auslegung den vom Apostel beabsichtigten Sinn.

2. Die zwei Grundfehler der augustinischen Erklärung von Röm. 9

Die Wurzeln der Unhaltbarkeit der Exegese Augustins zu Röm. 9 liegen in der doppelten Voraussetzung: a) als verstehe Paulus unter electio und propositum die Prädestination zur Gnade und Glorie, handle also im 9. Kap. des Römerbriefs vom ganzen Heilsprozeß; b) als wolle Paulus im Römerbrief, speciell im 9. Kap. desselben,

---

1) Tholuck, Kommentar zum Römerbrief S. 506, zu 9, 14 ff. bemerkt, mit Hieronymus hätten auch Abälard, Camerarius, Heumann, Storr, Flatt V. 15—18 Gegnern des Apostels in den Mund gelegt, d. h. längst antiquierten Irrtum, der seiner Zeit in der geschichtlichen Entwicklung erklärlich war, wieder neu auftischen. Wenn neuestens auch Mangold, der Römerbrief u. s. gesch. V. 1884, S. 359 f. Röm. 9, 15—18 als Objektion auffassen will, so empfiehlt das seine Hypothese nicht.

die Gläubigen Roms, insbesondere die Judenchristen belehren, daß sie ihre Aufnahme in das messianische Reich nicht eigenen Verdiensten, sondern einzig und allein dem Gnadenwillen Gottes zuschreiben sollten. Beide Annahmen lassen sich nicht aufrecht halten. Denn: a) Aug. meint, die „nach dem Ratschluß Berufenen“ (Röm. 8, 28) seien die Auserwählten im Gegensatz zu denjenigen Berufenen, welche nicht ausharren, darum zu den Reprobierten gehören[1]). Aber Paulus nennt alle Christen „Heilige“, „Auserwählte“, „nach dem Ratschluß Berufene“, „vor Grundlegung der Welt Auserwählte“ (Röm. 1, 6. 7; 8, 28; 1. Kor. 1, 2; 2. Kor. 13, 12; Eph. 1, 1. 4. 11 und öfter) und versteht unter πρόθεσις, propositum (Röm. 8, 28; 9, 11; Eph. 1, 11; 3, 11; 2. Tim. 1, 9) den von Menschenverdienst völlig unabhängigen gnädigen Liebeswillen Gottes, mit dem er uns zu erlösen beschloß (Eph. 3, 11) und alle Gläubigen zu seinem sichtbaren Reiche auf Erden berufen, ebendadurch auch zu seinem ewigen Reiche im Himmel vorbereitet und bedingter Weise vorherbestimmt hat; die Bedingung des Glaubens und der Liebe ist beigefügt; vgl. Röm. 8, 28; Eph. 1, 11; 2. Tim. 1, 9; an der 5. Stelle Röm. 9, 11 wird die unverdiente Auserwählung Jakobs zum Stammvater des Gottesvolkes als Typus der von eigenen Werken ebenso unabhängigen und unverdienbaren Berufung seiner Nachkommen zum messianischen Reiche bezeichnet. Paulus handelt sonach in Röm. 9 nicht von der auf der rechtfertigenden Gnade Christi beruhenden definitiven Scheidung der Menschheit, wie Augustin annimmt, sondern von der unverdienbaren gnädigen Berufung zum Messiasreiche, womit sociale Segnungen und Gottes besondere Fürsorge für die Völker, — für die Einzelnen aber unermeßliche geistige Gnadenfülle und die bedingte Vorherbestimmung zur Glorie gegeben ist[2]). Augustin betont den thatsächlichen Heilswillen, gemäß welchem Gott nur die Prädestinierten selig machen will[3]), Paulus aber in seiner universalistischen Anschauungsweise den bedingten Heilswillen, gemäß welchem Gott wahrhaft will, daß alle selig werden, zumal alle bereits Gläubigen. b) Die

---

[1]) seit 414; s. ep. 149 n. 25.

[2]) vgl. oben S. 37.

[3]) vgl. seine Auslegungen der Stelle 1. Tim. 2, 4: Omnes homines vult salvos fieri im enchir. c. 103.

von Augustin angenommene geschichtliche Voraussetzung des Römerbriefs können wir nicht billigen[1]). Aber auch zugegeben, daß Paulus die Anmaßung und Glaubensverkehrtheit der römischen Judenchristen im Briefe bekämpfte, so hatte er doch bei der Beweisführung im 9. Kap. eine specielle Absicht, nämlich die in V. 6a angegebene Schwierigkeit zu lösen[2]): Wie kommt es, daß die große Masse der Juden dem messianischen Reiche den Rücken kehrt? Nach Aug. würde der Apostel antworten: „Gott bereitet den Willen.“ Die Lösung kann vielmehr nur die sein: Gottes Gnade war und ist unverdienbar (9, 6—29); die Juden wollten sie nicht als solche durch den Glauben annehmen (9, 30—10, 21)[3]). Das Vorausgehende (9, 1—5) und Nachfolgende (9, 30 ff.) duldet Augustins Erklärung von 9, 6—23 nicht; freilich fehlte ihm das wichtigste Erkennungszeichen für den nächsten Zusammenhang, der griechische Text von V. 6a[4]); seine Lesart „non potest excidere verbum“ war verfehlt und irreleitend. Die einmal angenommene praktische Grundabsicht des Apostels beeinflußte naturgemäß die ganze Auffassung des Textes. Will nämlich, wie Aug. annimmt, der Apostel Reibereien in der Gemeinde schlichten, beweist er zu dem Zwecke die Gratuität der Gnade, daß die gläubigen Juden nicht glauben, ein Anrecht oder einen Verdienstesanspruch auf dieselbe gehabt zu haben, bezweckt er durch Nachweis dessen, was die göttliche Gnade an allen Christen ohne Unterschied, ob aus dem Juden- oder Heidenvolke, gethan hat, beide Teile zu gemeinsamer Anerkennung der Gnade zu führen und in Demut und Liebe zu vereinen, dann kann, ja dann muß er die Gratuität der Gnade in möglichst schroffer Form betonen, den persönlichen Anteil des Menschen am Heilswerk gänzlich zurückdrängen, auch die Entstehung des guten Willens der Gnade zuschreiben. Und diese Konsequenzen hat Aug. in scharfsinnigster Weise gezogen. Nun aber will Paulus die Gratuität der zu empfangenden (von den Juden verschmähten) Gnade, nicht die der schon empfangenen (von den Judenchristen und Gläubigen überhaupt

1) vgl. oben S. 16.
2) vgl. oben S. 14.
3) vgl. oben S. 9.
4) vgl. oben S. 10.

11

bereits angenommenen) Gnade nachweisen. Darum kann er an dieser Stelle nicht darauf Gewicht legen, daß Gott den guten Willen bewirke; noch weniger will er die Juden als Reprobierte bezeichnen, vielmehr hofft er, daß auch diese recht bald den Glauben annehmen. Die speciellen exegetischen Bedenken, die sich der augustinischen Auffassung des Textes entgegenstellen, kommen noch eigens zur Sprache.

3. Die Methode der augustinischen Exegese zu Röm. 9

war mangelhaft: a) in sprachlicher Beziehung: α) Aug. zieht den griechischen Text nicht zu Rate, auch da er z. B. bei V. 11 über die grammatische Auffassung in Zweifel und Verlegenheit ist, vgl. die bes. Kritik zu V. 11; β) er nimmt wenig Rücksicht auf den Sprachgebrauch; sobald er einmal den vermeintlichen Gedanken des Abschnittes bestimmt hat, bekommen die einzelnen Wörter ihren Sinn aus dem logischen Zusammenhang; z. B. odi und obdurat stehen ohne weiteres im Sinne der Reprobation; daß „hassen" in der hl. Schrift auch im Sinne von „weniger lieben" steht und daß „verhärten" nach allgemeinem Sprachgebrauch persönliche Schuld voraussetzt, also schwer bezüglich der ungetauft sterbenden Kinder gesagt werden kann, berührt er nicht; b) in Beachtung des Zusammenhangs: In der Schrift an Simplician geht Aug. von dem Grundgedanken des Briefes aus, erklärt aber den Abschnitt 9, 10 ff. unmittelbar aus diesem nur entfernten Zusammenhang, ohne den näheren zu berücksichtigen. Später sah er von dem geschichtlichen Zweck der apostolischen Beweisführung noch mehr ab; 9, 1—5 wird nie, 9, 29 ff. nur flüchtig in Betracht genommen; c) im Gebrauche der Citate und Parallelstellen. Er bespricht sie weniger, um den Sinn des Textes abzuleiten, als die einmal angenommene Auslegung zu begründen. Von der Geschichte des Jakob, Esau, Moses, Pharao erzählt er nichts, weil er daraus für seine Erklärung nichts gewinnt; aus demselben Grund geht er auf den Originalsinn der Citate nicht ein. Die Schrift an Simpl., die ausführlichste Erläuterung Augustins zu Röm. 9, ward zu einer scharfsinnigen Erörterung des dogmatischen Lehrinhalts, mit Vernachlässigung aller jenen nicht berührenden Exegese.

Des Kirchenlehrers Schrifterklärung, wie überhaupt, so hier zu Röm. 9, zeigt das Gepräge eines so großen Geistes nicht in strengwissenschaftlicher, methodischer Eruierung des im Text direkt beabsichtigten Sinnes, sondern in der scharfsinnigen Deduktion aus dem angenommenen Grundgedanken, in der folgerichtigen Entwicklung und Durchbildung und scharfbestimmten Wiedergabe der gefundenen Wahrheiten, in schöpferischer Erfassung und Ausgestaltung der Ideen

4. Besondere Kritik.

Was wir als den Ausgangspunkt für die ganze darauffolgende Beweisführung betrachten, V. 6 a, erwähnt Aug. nur zweimal[1]), die vorausgehenden Einleitungsverse 1—5 gar nie.

Bei V. 7—9 trifft Aug. den Grundgedanken des Apostels: „die Verheißungsgnade ist gratuit", macht aber eine falsche Anwendung: „also sollen es die Christen der Gnade zuschreiben, daß sie das messianische Heil erlangt haben;" vielmehr, da der Ausschluß der großen Masse Israels erklärt werden soll, kann der mittelbare Sinn nur sein: „also hätten die Juden das messianische Erbe als unverdienbare Gnade von Gott annehmen sollen."

Bei V. 10—13 hätte Augustin bei Vergleichung des griech. Textes a) das ex uno concubitu (ἐξ ἑνὸς κοίτην) nicht so betont; b) den Satz ut ... maneret (für ἵνα ...) nicht konsekutiv von egissent abhängen lassen, secundum electionem nicht prädikativ, sondern attributiv mit propositum verbunden (ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθησις) und das non ex operibus nicht gerade einzig auf dictum bezogen; sicut = „in dem Sinne wie" ist gesucht und nicht natürlich; der Sinn der Gottesworte war eher aus dem Zusammenhang an den citierten Originalstellen zu entnehmen. Der Sinn: „Erwählung und Nichterwählung geschieht ohne Rücksicht auf unser persönliches Verhalten" paßt nicht zur Folgerung des Apostels: „also ist Israel durch eigene Schuld gefallen" (9, 30 ff.). Die Beziehung auf das ewige Heil stimmt nicht zu der von Augustin selbst früher angegebenen praktischen Absicht des Apostels.

---

1) ep. 186 n. 31; op. impf. I, 141.

Bei V. 16 kann Aug., da er die empfangene Gnade im Sinne hat, die Bereitung des guten Willens durch die Gnade stark betonen; dem Apostel aber muß letzterer Gedanke ferne liegen, weil er die angebotene, aber von den Juden verschmähte Gnade im Sinne hat.

Bei V. 17 mußte Aug. von der persönlichen Schuld absehen. Gerade das macht seine Erklärung recht befremdlich. Ist doch Pharao der Repräsentant des Gott trotzenden Sünders! Nach der aug. Auslegung hätte Paulus das Beispiel sehr unpassend gewählt. Den konträren Gegensatz zwischen Moses und Pharao beachtet Aug. nicht.

Bei V. 18 wird allem Sprachgefühl Gewalt angethan, wenn „verhärten" soviel sein soll als „in der Erbschuld belassen"; vielmehr setzt der Begriff „verhärten" nach allgemeinem Sprachgebrauch auf Seite des Menschen persönliche Schuld, auf Seite Gottes ein aktives Zulassen voraus.

Bei V. 19—21 wußte Aug. den Text scharfsinnig und folgerichtig in seinem Sinne zu benutzen; allein der Gedanke an die massa damnata liegt dem Apostel fern, er bewegt sich in alttestamentlicher Anschauungsweise, was Aug. gar nicht berührt. Dagegen ist der Kirchenlehrer im Vorteil gegenüber anderen Erklärern, die V. 21 gleichfalls auf Prädestination und Reprobation beziehen und dem facere den schwerfälligen Doppelsinn (positive und permissive) geben, während er den Ausdruck „vas facere" im Sinne von „eine Bestimmung geben und als Werkzeug verwenden" nimmt, was ausschließlich Gottes That ist; daher ist die Einwendung des Estius[1]), im Sinne Augustins müßte es relinquere statt facere heißen, unbegründet.

Bei V. 22 f. verkennen wir nicht die Folgerichtigkeit der augustinischen Auslegung: „Die Frage V. 19 ist unberechtigt (V. 20); das ganze Geschlecht ist sündig und Gott kann über die Sünder verfügen (V. 21); er verfährt weise, gütig und gerecht (V. 22 f.)." Das ist eine befriedigende Gedankenfolge; dazu rechtfertigt Aug. den Wechsel der Ausdrücke „Gefäße zur Schmach" und „Gefäße des Zornes" und macht auf den logischen Unterschied der beiden Begriffe aufmerksam. Allein wir halten es mit paulinischer Denk- und Sprachweise unvereinbar, a) daß beide Ausdrücke sachlich das näm-

[1]) vgl. oben S. 155.

liche bedeuten sollen; b) daß der letztere Ausdruck ohne Hinweis auf persönliche Schuld gebraucht sei; c) daß die „Geduld“ Gottes gegen die Zornesgefäße nicht deren Bekehrung erwarte. Wir betrachten darum V. 22 f. als einen Beleg, daß Paulus vom bedingten Willen Gottes spricht.

Bei V. 24 ff. fällt auf, daß Aug. nach 397 mit V. 23 abbricht oder (op. impf. I, 141) das Wörtchen nos verschweigt; nach seiner Auffassung von V. 23 wären im V. 24 „wir“ d. h. alle Christen als Prädestinierte bezeichnet und er hätte nötig gehabt, die Unterscheidung zu machen, daß jene Christen, die nicht zur Glorie gelangen, „im Vorauswissen und in der Vorherbestimmung Gottes“ nicht zu uns gehören, obwohl sie unter uns leben. Diese Unterscheidung gab er ausdrücklich erst 427. Man merkt, daß Aug. die Verse 24—33 nicht in rechten Zusammenhang unter sich und mit der vorausgehenden Heilslehre zu bringen wußte. Insbesondere scheitert seine Auslegung des Abschnittes 9, 10—23 an den vier letzten Versen des Kapitels. Da hier der Apostel den Unglauben Israels als die Ursache des Ausschlusses vom Messiasreiche bezeichnet und diese Behauptung ausdrücklich als eine Folgerung aus der vorausgegangenen Beweisführung zieht (τί οὖν ἐροῦμεν; V. 30), so kann er vorher nicht die Entstehung des Glaubens durch die Gnade zum Beweisgegenstand gehabt, nicht vom unbedingten Willen gehandelt haben.

5. Prüfung des dogmatischen Inhaltes der Auslegung.

Sehen wir von der exegetischen Begründung ab und beurteilen Augustins Anschauung von Gnade und Prädestination vom Standpunkt der Dogmengeschichte, so haben wir auf das zu achten, worauf es dem Kirchenlehrer ankommt. Das ist die Existenz der Erbsünde, die volle Gratuität der Gnade, die Unantastbarkeit der menschlichen Willensfreiheit bei der Gnadenwirksamkeit, die Untrüglichkeit der göttlichen Präscienz und Prädestination. Wir haben ferner wohl zu beachten, daß er alle Ratschlüsse, die dem endgültigen Heilswillen Gottes vorausgehen, Geheimnis lassen, also nicht weiter untersuchen will. Was wir bei ihm vermissen, den bedingten Heilswillen Gottes, alle Menschen zum Heile zu führen, und dem entsprechend die hin=

reichende Heilsgnade für Alle und die persönliche Schuld bei jenen Reprobierten, die zur Vernunftreife gelangt waren, das sind Lehrpunkte, die der Heilige nicht aufgenommen, aber ebensowenig ausdrücklich zurückgewiesen hat, und die in den ununtersucht gelassenen Ratschlüssen ganz wohl ihren Platz finden. Wollten wir nämlich die Lehre Augustins gemäß der Dogmenentwicklung der Folgezeit zu einem System ausbilden, so würden wir a) das spätere Axiom: „Facienti, quod in se est, Deus non denegat gratiam“ für jene trotzdem unerforschlich genug bleibenden Ratschlüsse gelten lassen; b) die Frage aufwerfen: Hat Gott in jenen Ratschlüssen zuerst die Gnade und dann die Glorie oder zuerst die Glorie und dann die Gnade prädestiniert? Wäre jenes Axiom oder ein ähnlicher Gedanke von den Gegnern dem hl. Lehrer entgegengehalten worden, so hätte dieser einen derartigen Satz wahrscheinlich nicht zugelassen, aus Besorgnis, den Läugnern der gratuiten Gnade eine Hinterthür zu öffnen. Aber weder die Zulässigkeit des bedingten allgemeinen Heilswillens Gottes noch die Frage der Reihenfolge der Prädestinationsakte in ordine intentionis wurde von den Gegnern zur Diskussion gebracht, der doctor gratiae aber vermied es mit Recht, Fragen zu berühren, die vom Kernpunkt des Streites abziehen und den Gegensatz der kirchlich überlieferten Wahrheit und der häretischen Neuerung verwischen konnten. Aus demselben Grunde, damit ja die Gratuität der Gnade nicht in Schatten trete, sagt er nicht ausdrücklich, daß die zur Vermeidung der Sünde nötige Gnade keinem Menschen fehle, obwohl dies unzweifelhaft seine Lehre ist. Ebendarum mag er die naheliegende Folgerung, der einmal Gerechtfertigte habe es in seiner Hand, das weitere Heil zu wirken, da ihm die nötige Gnade zur Meidung der Sünde nicht fehle, nie zum deutlichen Ausdruck bringen; und wenn er von jenen Reprobierten spricht, die keine persönliche Schuld zur Erbsünde hinzugefügt haben, so nennt er zwar nur die Kinder, aber mit einer Wendung, die Erwachsene nicht notwendig ausschließt[1]); wir könnten folgern, daß nach Aug. kein Erwachsener

[1]) de anima et ejus or. l. IV. n. 16: si infantes nihil adjiciant; ench. c. 93; contra Jul. Pel. l V n. 44; ad Simpl. l. c. n. 22: nam nullis (peccatis irretitus atque maculatus esse) quis potest? (abgesehen nämlich von der Erbsünde).

ohne persönliche Schuld verloren gehe, daß also unser Kirchenlehrer jenem Axiom nahe stehe; man könnte auch aus vereinzelten Aeußerungen schließen, daß er einen bedingten allgemeinen Heilswillen für die Ratschlüsse nicht ausgeschlossen habe. Allein er hielt es nicht für geraten, derlei Fragen aufzugreifen oder solche Sätze bestimmt auszusprechen, die dem Gegner eine Handhabe bieten und den Streit nur verwirren konnten. Er begnügte sich, die Grundpfeiler des kirchlichen Lehrgebäudes von der Gnade fest zu begründen und zu verteidigen, den Ausbau übernahm die spätere Theologie, indem sie die ausdrückliche Lehre vom bedingten allgemeinen Heilswillen für den ordo intentionis und executionis und die bestimmtere Lehre vom dynamischen Ergreifen des menschlichen Willens durch die Gnade hinzufügte, den Abschluß aber in verschiedenartiger Gestalt versuchte. Alle Gnadensysteme können und müssen sich auf den doctor gratiae stützen und berufen, aber es heißt der organischen Entwicklung des kirchlichen Dogmas vorgreifen, wenn man bei ihm die praedestinatio ad gloriam ante oder post absolute praevisa merita gratiae vorgetragen finden will, während er sozusagen lediglich die eine definitive, allen Gnadensystemen gemeinsame praedestinatio ad gratiam et gloriam post — at non propter — merita naturae et gratiae conditionate praevisa kennt.

6. Das „Herbe und Düstere" der augustinischen Lehre.

Nachdem einmal Augustin, wie auch seine Zeitgenossen[1]), die Verse 10—13 auf das ewige Heil, darum auch Röm. 9, 14—23 auf die Vorherbestimmung zur Gnade und Glorie bezog, war seine Auslegung die einzig mögliche, um auf der einen Seite dem Pelagianismus, auf der andern dem Prädestinatianismus zu entgehen. Die dabei ausgesprochenen Anschauungen haben an sich nichts Düsteres; denn der Kirchenlehrer stützt sie auf die Gewalt der Thatsachen; er geht von den offenkundigen Beispielen der ganz ungleichen Gnadenerteilung aus und muß nur die freie Gnadenwahl recht schroff beleuchten, um den Pelagianern gegenüber die Gratuität der Gnade

---

[1]) z. B. der Pelagianer Julian, opus imperf. I, 133 ff.

zur Geltung zu bringen. Was seiner Prädestinationslehre eigentlich erst das düstere Colorit verleiht, ist die mit seiner Theorie innerlich nicht gerade zusammenhängende, aber zur Veranschaulichung der Gratuität der Heilsgnade zweckdienliche, vielleicht aus Röm. 9, 10—13 geschöpfte, persönliche — übrigens von seinen meisten Zeitgenossen[1]) geteilte — Meinung, daß die sichtbare Heilsanstalt Gottes, die christliche Kirche, der einzige Heilsweg sei, sonach alle nicht zum Evangelium Berufenen eo ipso zu den Reprobierten zählen. Wie es scheint, läßt er nur für die Zeit des alten Bundes, nicht für die christliche Zeit, vereinzelte Ausnahmen zu. Unserm Gefühl sagt es mehr zu, im Hinblicke auf die unermeßliche Barmherzigkeit Gottes, für die der sichtbaren göttlichen Heilsanstalt aus unüberwindlichem Irrtum nicht Angehörenden den außerordentlichen Heilsweg möglichst weit offen zu lassen. Doch hatte jene Meinung Augustins und des christlichen Altertums ihren Grund nicht in Lieblosigkeit, sondern in der Hochschätzung der Berufung zum Evangelium und der kirchlichen Gnadenmittel und wird in etwas gemildert durch die Unterscheidung der Höllenstrafen. Er sagt, die mildeste Strafe — für die bloße Erbsünde — sei besser als Nichtsein, also eine Art natürlicher Seligkeit mit bloßer poena damni[2]), (obwohl er die Lehre der Pelagianer von einem Himmel II. Klasse für die ungetauften Kinder entschieden bekämpft[3]), die weiteren Strafen seien nur graduell verschieden.

7. Augustins Stellung zu den anderen Erklärern.

a) Augustin und seine Vorgänger.

Augustin ist in seinen Erklärungen ganz unabhängig von früheren Kommentatoren, er erklärt selbständig, wie denn auch in der That die von ihm gegebene Erklärung eine ganz neue, originelle

---

[1]) Wenn nämlich andere Erklärer, wie auch Pelagius und Julian Röm. 9 so deuten, daß Gott die Würdigen zum Christentum berufen habe, so setzen sie voraus, daß die christliche Kirche — mehr oder minder exklusiv — zum Heile führe.

[2]) ench. c. 93; contra Jul. Pel. l. V n. 44.

[3]) opus imperf. I, 139: locum secundae felicitatis.

ist. Er hat die früheren Erläuterungen nicht benützt — denn er weicht von ihnen total ab —, er hat sie, wie es scheint, gar nicht gekannt, denn er bekämpft die pelagianische Auslegung als eine ihm neue, befremdliche, während doch Origenes und Chrysostomus gleich Pelagius vorhergesehene Verdienste zur Erklärung von V. 11—13 und ebenso gleich Julian (op. impf. I, 136) die verschiedene sittliche Beschaffenheit als Unterscheidungsgrund bei Bereitung der Gefäße annehmen, — freilich nicht in demselben Sinne, da Chrysostomus Verdienste der Gnade versteht. Niemals erwähnt Augustin die Erklärung eines Andern aus exegetischem Interesse, sondern bloß die dogmatisch-irrigen Auslegungen seiner Zeitgenossen in polemischer Absicht. Die natürliche einfache Erklärung dieser Thatsache liegt in dem Charakter der augustinischen Exegese und in der Geistesbeschaffenheit des hl. Lehrers überhaupt: er beabsichtigt nicht wissenschaftlich, methodisch, sprachlich-historisch, mit einem Worte gelehrt wie ein Hieronymus die hl. Schrift zu erklären, sondern vorzugsweise den dogmatischen Gehalt daraus zu schöpfen und die gewonnenen Ideen selbständig mit großer Originalität zu entwickeln und auszugestalten. Daher spricht er sich nicht über das Verhältnis seiner Erklärung zu der seiner Vorgänger speciell aus, wohl aber nimmt er eine allgemein sachliche Ausgleichung vor d. h. er zeigt, daß die von ihm vertretenen Wahrheiten, die vielen neu schienen, nämlich die Unverdienbarkeit der Gnade, die Existenz der Erbsünde u. s. w. auch von früheren Lehrern festgehalten wurden. Als nämlich Prosper die Klagen der Massilienser dem hl. Augustinus mitgeteilt hatte[1]), insbes. die, daß die früheren Kirchenschriftsteller übereinstimmend den Heilsbeschluß Gottes von dem Vorherwissen abhängig machten, so daß Gott den Menschen je nach seinem Lebensende und seiner Mitwirkung mit der Gnade entweder zum Gefäße der Ehre oder zum Gefäße der Schmach bestimmt habe[2]), — antwortete Augustin nur allgemein, die früheren hätten, weil vor der pelagianischen Häresie, die Frage der Gratuität nicht so scharf zu nehmen brauchen, beruft sich aber zum Beweise der sachlichen Uebereinstim-

---

[1]) ep. 225.
[2]) l. c. n. 8.

mung auf Cyprian[1]; dem Julian gibt er auf die gleiche Einrede, seine Lehre sei neu, eine ähnliche Antwort und beruft sich auf Ambrosius[2]).

b) Augustin und die gleichzeitigen Erklärer.

α) Nichtpelagianische Erklärer: Einige Mal nennt Augustin unzutreffende Auslegungen, die er abweist, jedoch so, daß man nicht weiß, ob jene fremden Erklärungen schriftlich niedergelegt oder ihm nur aus der Erfahrung bekannt waren. V. 10—13, glauben Einige, hebe die Freiheit auf[3]); V. 20 erklären manche Häretiker für interpoliert[4]); andere sagen, der Apostel habe keine Antwort zu geben gewußt und deshalb die Fragenden getadelt[5]). Wenn er ein anderes Mal[6]) bemerkt, manche Erklärer verbänden V. 18 mit V. 19, als ob auch V. 18 vom Gegner gesprochen werde, so mag er unsern Ambrosiaster, den er einmal bei anderer Gelegenheit unter dem Namen Hilarius nennt[7]), und Julian[8]) zunächst meinen. Merkwürdiger Weise bemerkt er zur abweichenden Verbindung, der Sinn bleibe derselbe, da Paulus V. 18 acceptiere, nicht zurückweise[9]). Wir sehen, wie Augustin gar nicht daran denkt, mit exegetischen Gründen eine fremde Erklärung zu prüfen, es kommt ihm nur auf den sich ergebenden dogmatischen Inhalt an.

β) Drei pelagianische Auslegungen sind dem hl. Augustin bekannt: die des Pelagius[10]), die des Cälestius[11]) und die des Julian[12]); dazu kam die semipelagianische der Massilienser[13]).

[1]) de praed. s. n. 27.
[2]) contra Jul. l. I n. 22: vobis nondum litigantibus securius loquebatur (Chrys.); opus imperf. I, 136.
[3]) prop. 60.
[4]) qu. 68 n. 1.
[5]) l. c. und ench. c. 99.
[6]) de praed. s. n. 14.
[7]) contra duas ep. Pel. l. IV n. 7.
[8]) opus imperf. I, 131.
[9]) de praed. s. n. 14.
[10]) ep. 186 n. 21; ep. 194 n. 35.
[11]) ep. 186 n. 13; de perf. justit. n. 40.
[12]) opus impf. I, 133—139.
[13]) ep. 225 u. 226.

Die Pelagianer legten in ihren Schriften die Meinung nieder, Gott erwähle zur Belohnung auf Grund der natürlichen Werke und erklärten in solchem Sinne die V. 13, 15, 21; sie hatten zur Grundvoraussetzung, daß der Mensch ohne Erbsünde geboren[1]) eine indifferente Natur habe[2]) und in ganz gleicher Weise frei und selbstständig für Gut und Bös sich entscheide. Augustin bekämpft und widerlegt die häretischen Auslegungen mit triftigen Gründen[3]). Die Semipelagianer mit ihrer irrtümlichen Auffassung, als erfolge die Willensentscheidung frei und unabhängig von der Gnade, widerlegt er in der Schrift „de praed. sanctorum". Augustins Abweisung der pelagianischen Auslegung ist begründet, obwohl seine eigene Erklärung auch unzutreffend ist. Denn a) vorhergesehene Werke, überhaupt Verdienste vor der Gnade, werden wirklich von Paulus V. 12 ausgeschlossen; b) ebenso der verschiedene sittliche Zustand der Menschen bei V. 21; c) daß V. 13 und 21 sich auf das ewige Heil beziehen, darin stimmt Aug. mit den Gegnern überein; darum müssen diese auch die Folgerung aus dem gemeinsamen Prinzip anerkennen; d) Augustin besteht den Pelagianern gegenüber meist nicht auf der Anerkennung der gr. praeveniens, sondern dringt nur auf Anerkennung der Gnade überhaupt. So nimmt Augustin den Pelagianern gegenüber dieselbe Stellung ein, wie Paulus gegenüber dem pharisäischen Judentum. Was dieser verteidigte, muß auch er verteidigen: die Gratuität der Gnade d. h. die Existenz der Gnade im wahren Sinne; dieselben Einwendungen, die dem Apostel gemacht wurden, werden ihm wiederholt; keine trefflichere Antwort weiß er darum zu geben als mit dem Apostel: „Non est iniquitas" und „O homo". Wie dem Apostel in V. 19, wird auch ihm Fatalismus vorgeworfen[4]). Aber er ist sich bewußt, daß er nur die apostolisch überlieferte, kirchliche festgehaltene Wahrheit verteidigt.

---

[1]) l. c. I, 141: Confitere tandem peccatum originale!

[2]) ep. 186 n. 17: Haec massa si esset ita media ...

[3]) contra duas ep. Pel. l. II n. 15; ep. 194 n. 4 u. 35; ep. 186 n. 13; de perf. justit. n. 40; opus imperf. I, 141.

[4]) contra duas ep. Pelag. l. II n. 11: non fatum, sed gratia Dei; opus imperf. I, 125: quam sis aperte Manichaeus.

c) Augustins Einfluß auf die weitere Entwicklung der Exegese des 9. Kap. des Römerbriefes.

Das große Ansehen des hl. Augustinus, des Lehrers der Gnade, hat es vermocht, daß die meisten abendländischen Theologen seine Grundtheorie und damit zugleich auch seine Auslegung von Rom. 9 sich aneigneten; seine unmittelbaren Schüler Prosper und Fulgentius, sodann Petrus Lombardus, der hl. Thomas, Estius, Justiniani u. a.[1]) haben die augustinische Erklärung mit verschiedenen Modifikationen angenommen und verteidigt. In wie weit nun diese Nachfolger des großen Kirchenlehrers den wahren Sinn seiner Erklärungen getroffen, einen Fortschritt gewonnen und das richtige Verständnis weiter gefördert haben, muß durch eigene Untersuchung festgestellt werden. Recht folgenreich aber wurde die von Augustin gegebene Erklärung des paulinischen Abschnittes vom 16. Jahrhundert an. „Calvin vor Allem griff die augustinische Theorie samt ihrer biblischen Begründung für seine Zwecke auf, gab ihr aber durch Aufhebung der menschlichen Freiheit eine Fortbildung und Umgestaltung, welche sie zu einem wahren Zerrbilde der ursprünglichen Ansicht des Kirchenvaters machte." So bemerkt Reithmayr[2]), der schon in der ursprünglichen Absicht des Kirchenvaters ohne allen Grund ein gar schauerlich-düsteres Bild erblickt. Daß Calvin's Anschauung von Augustin's Lehre himmelweit entfernt ist, tritt bei jeder Umschreibung des obdurare ganz klar und unzweideutig hervor, Petavius hat der Darstellung dieses Unterschiedes in seinem großen dogmatischen Werke[3]) mehrere Kapitel gewidmet. Schwer zu begreifen ist, mit welcher Keckheit und Oberflächlichkeit Calvin behaupten konnte: Augustinus totus noster![4]) Doch es wird ja heute noch die Erklärung unseres Kirchenlehrers zu Rom. 9 mit der des Calvin, Beza u. s. f. auf eine Linie gestellt![5]) Auch die Jansenisten, die einen ähnlichen

---

[1]) vgl. Reithmayr, Komm. z. R. S. 540.
[2]) a. a. O.
[3]) Petavius, de theol. dogm. tom. I. l. X c. 7 ff.
[4]) Alticotius, Summa August. „Ad Lectorem."
[5]) z. B. von Fritzsche, Comment. in ep. ad Rom. zu 9, 21.

Weg verfolgten, beriefen sich zumeist auf die Lehrsätze des hl. Augustin; siehe z. B. den Kommentar des Natalis Alexander. Unsere Untersuchung des Sinnes der augustinischen Auslegung sichert den „Lehrer der Gnade" genug vor den Blasphemien Calvins und den Ausbeutungen der Jansenisten. Augustins Interpretation zu Rom. 9, 14—23 wird schon arg verkannt und mißdeutet, wenn Reithmayr sie mit den Worten referiert, „aus der Masse wähle Gott ohne einen andern Beweggrund als den seiner Willkür Einige aus"[1]); Fritzsche mit der Angabe „ut libitum est" „pro arbitrio suo" kommt auf dasselbe hinaus[2]); und doch spricht Aug. nicht an einer einzigen Stelle vom arbitrium Dei als dem Motiv zur Nichtrechtfertigung, sondern ausdrücklich findet er die Beweggründe Gottes niedergelegt in der altitudo sapientiae et scientiae Dei, er nimmt ganz specielle Gründe für die einzelnen Fälle an und sagt, daß diese jetzt völlig verborgenen und geheimnisvollen Gründe uns im Jenseits werden geoffenbart werden.

Schlußwort über Augustin.

Dem Ansehen des hl. Lehrers entsprechend haben wir nicht ohne besondere Sorgfalt seine Erklärungen untersucht und nach ihrem Gesamtwerte geprüft. Das Resultat gereicht dem hl. Kirchenlehrer nicht zur Unehre! Denn wenn wir auch die äußere Form der Gesamtauffassung verlassen müssen, so ist dieser Fortschritt nur ermöglicht durch die sichere Grundlage, die Augustin für das richtige Verständnis geschaffen und so stark befestigt hat, indem er die Gratuität der Gnade zur expliciten Glaubenslehre erhob, und die Umgestaltung ist veranlaßt durch exegetische Erwägungen, deren Nichtbeachtung bei Augustin wohl entschuldbar sein mag. Die Entschuldbarkeit der Quellen der irrigen Annahmen vorausgesetzt, erscheint die Auslegung, wenngleich verfehlt, dennoch großartig durch die Neuheit der Anschauung, den Scharfsinn der Entwicklung, die Konsequenz der Durchführung, die strenge Anpassung an den Text; insbesondere enthält die Auslegung sachlich keine Schwierigkeit gegen

---

[1]) Reithmayr, a. a. O. S. 540.

[2]) Fritzsche, a. a. O. II p. 305.

die Kirchenlehre und Dogmatik, ebenso auch nicht eine vermeintliche Bitterkeit, Härte und Herbeit einer allzu düsteren Anschauungsweise. Man muß nur auf den Standpunkt der augustinischen Betrachtungsweise sich erheben und von der göttlichen Präscienz der wirklich eintretenden Zukunft aus d. i. durch die Perspektive der Gnadenwirksamkeit den Verlauf des menschlichen Heilswerkes ansehen, ferner auf das achten, was Augustinus zur Geltung zu bringen beabsichtigt, — so wird man nichts Bedenkliches und Schwieriges, ebenso auch nicht viel Herbes und Hartes vorfinden, vielmehr immer nur die einfache kirchliche Wahrheit behauptet sehen: die Existenz der Erbsünde und die Uebernatürlichkeit, Notwendigkeit und Gratuität der Gnade.

Schluß.

Unsere kritische Geschichte der Exegese des schwierigen paulinischen Textes ist nicht resultatlos geblieben. Sie hat uns in erwünschter Weise sowohl ein historisches als exegetisches Resultat ergeben. Denn wir haben gefunden, daß die Exegese des wichtigen Schriftabschnittes wirklich eine interessante Geschichte, d. h. eine Entwicklung und allmälige Vervollkommnung durchgemacht hat. In verschiedener Weise suchten sich die Erklärer die Schwierigkeiten des Textes zurechtzulegen und solange sie dieselben wegen des zu ihrer Zeit noch unentwickelten dogmatischen Bewußtseins der zu Grunde liegenden Wahrheiten nicht in positiver Weise zu lösen vermochten, verfielen sie auf mannigfache Auswege, indem sie fast alle die V. 15—18 ganz oder teilweise in verschieden modificierter Deutung aus dem Sinne eines Gegners gesprochen sein ließen (Origenes, Theodor von Mopsuestia, Hieronymus, Ambrosiaster und Pelagius), bei V. 20 und 21 aber entweder eine deductio ad absurdum annahmen, so daß diese Verse gleichfalls nicht ex mente apostoli gesprochen, vielmehr von Paulus als absurde Folgerung aus der Widerrede V. 19 abgeleitet und zur Widerlegung entgegengehalten wird (Hieronymus, Theodor von Mopsuestia und Pelagius), oder auf das unerforschliche Dunkel der göttlichen Geheimnisse hinwiesen, von deren dreisten Erforschung abgewehrt werde (Origenes, Chrysostomus, Ephräm, Ambrosiaster), V. 22 und 23 endlich auf die Rechtfertigung des Verhaltens Gottes bezogen. Unter allen Erklärern vor Augustin war **Chrysostomus** der einzige, der den Abschnitt V. 14—23 als ein zusammenhängendes Ganze, als eine fortgesetzte Beweisführung erkannte; er war der erste, welcher auch die V. 15—18 aus dem Sinne des Apostels gesprochen sein ließ und damit der formalen richtigen Auffassung des ganzen Abschnittes sehr nahe kam.

Allein er betrachtete a) die ganze Argumentation 14—23 insbes. V. 15—18 als eine rein abwehrende, die Schwierigkeiten steigernde, ohne den Worten V. 16 und 18 eine demonstrative Absicht unterzulegen (formeller Fehler); b) er verfehlte den Beweisgegenstand, als welchen er den Satz erkannte, „der Mensch müsse die Beurteilung der Würdigkeit der Einzelnen Gott überlassen" (materieller Fehler). In beiden Beziehungen vervollkommnete **Augustin**, unabhängig von den früheren Erklärern, also nicht beeinflußt durch die Entwicklung der Exegese, wohl aber durch die zur teilweisen Umgestaltung der Schrifterklärung führende Entwicklung des kirchlichen Dogmas, die Auslegung des großen griechischen Kirchenlehrers, indem er a) Vers 14—23 als *positive Beweisführung*, nämlich b) der *Gratuität der Gnade* richtig erkannte und damit den Schlüssel zum Erschließen des vollen Verständnisses der apostolischen Worte in Händen hatte. Gleichwohl verfehlte auch der größte lateinische Kirchenlehrer die richtige Auslegung des Abschnittes, weil er eine falsche Grundabsicht des Beweises voraussetzte. Nach ihm galt die Argumentation den *Judenchristen*, denen die Gratuität der *empfangenen* Gnade mit aller logischen Schärfe bewiesen werden soll. In diesem Punkte hatte Chrysostomus richtiger gesehen; nach ihm werden nicht die Judenchristen, sondern die verstockten *pharisäischen Juden* mit ihrem Einwurfe, die Verheißungen Gottes seien im Christentum nicht erfüllt, abgewiesen. Wir brauchen also nur das, was Chrysostomus und was Augustin richtig getroffen haben, zu verbinden, in eine innere Einheit und Harmonie zu bringen, so haben wir den richtigen Sinn des ganzen Abschnittes und damit den unmittelbar beabsichtigten Sinn der einzelnen Sätze gewonnen! Dieses exegetische Ergebnis unserer Untersuchung haben wir in der einleitenden „Grundlegung" [1]) weiterzuführen versucht.

---

[1]) siehe oben S. 3 ff.

Beilage.

Zur Chronologie der Apostelzeit.

Nachstehende Untersuchung entstand aus dem exegetischen Interesse, das Jahr der Abfassung des Römerbriefs, wenn möglich, sicherzustellen, um für dessen geschichtliches Verständnis eine Grundlage zu gewinnen[1]). Denn die Angaben der Exegeten schwanken zwischen 53 (Patrizi, Jungmann), 54 (Agus), 55 (Petavius) und 58 oder 59 (die meisten Neueren)[2]). Nach Rom. 15, 25 f. verglichen mit Apg. 20, 3. 6. 16 ff. wurde der Römerbrief wenige Wochen vor Ostern desjenigen Jahres geschrieben, in welchem Paulus an Pfingsten zu Jerusalem gefangen genommen und zum Landpfleger Felix nach Cäsarea gebracht wurde. Der Apostel blieb daselbst in Haft, bis Felix durch Festus abgelöst wurde, der den Gefangenen nach Rom

---

1) Vgl. oben S. 16, Anm. 2 und S. 23, Anm. 1.

2) Vgl. Patritius, de evangeliis libri tres (1853) l. c. n. 13 ff. Jungmann B., dissertationes sel. in hist. eccl. I (1880) p. 106. Agus, ep. ad Rom. explicata (1888). Petavius, de doctrina temporum (1703) tom. II l. 12 c. 11 nahm als Jahr der Gefangennehmung Pauli 55 an. Für 58 entschieden sich mit Wieseler, Chron. des apost. Zeitalters, Maier, Reithmayr, Bisping, Reischl in ihren Kommentaren, Kaulen in seiner Einleitung S. 486 u. a., für 59 Haneberg, Gesch. der bibl. Offenb. S. 679, Cornely, introductio in N. T. (1886) p. 377 (p. 458 jedoch ist 58 angesetzt). Nach Kellner, der den Apostel nach „zwei vollen Jahren" der Gefangenschaft im Dez. 54 die Fahrt nach Rom antreten läßt (Kirchenlexikon von Wetzer und Welte, 2. Aufl. IV, 1313 unterm Artikel Felix), müßte der Römerbrief schon 52 geschrieben sein; jedoch im „Katholik" 1877, I S. 159 läßt Kellner die Haft Pauli zu Cäsarea „von Pfingsten 53 bis Dezember 54, in runder Zahl 2 Jahre", dauern.

schickte[1]). Könnten wir also die Abberufung des Felix genau datieren, so hätten wir einen festen Anknüpfungspunkt für unsere Chronologie. Nun wird aber die Amtszeit des Felix von Patrizi u. a. auf 49—55, von der großen Mehrzahl der biblischen Chronologen auf 52—60 oder 61 angesetzt[2]). Des Petavius' Datierung[3]), der 53—55 annahm und die „zwei Jahre“ (Apg. 24, 27) auf die Prokuratur des Felix bezog, findet kaum mehr Erwähnung. Dagegen glaubt Kellner die einzig richtige Zeitbestimmung, nämlich 52—54, gefunden zu haben[4]) und hält seine Behauptung, Felix sei nach dem Tode des Claudius († 13. Okt. 54) von Nero nicht bestätigt worden, gegen Schanz, der die Datierung 52—60 verteidigte[5]), mit auffallender Bestimmtheit aufrecht[6]). Bei solcher Sachlage ist es am Platze, den Stand der Frage neuerdings zu prüfen. Um sicher vorzugehen, suchen wir möglichst feste Marksteine für die Berechnung zu gewinnen.

1. Felix begann die Prokuratur von Judäa im Jahre 53. Flavius Josephus berichtet nämlich, Claudius habe nach vollendetem 12. Regierungsjahre (d. i. nach dem 24. Januar 53) dem König Agrippa Schenkungen gemacht, darauf habe Agrippa seine Schwester Drusilla an den König Aziz von Emesa verheiratet, die Ehe sei aber „nicht lange nachher“ aufgelöst worden, weil Felix zur Zeit, da er seine Prokuratur anfing, dieselbe gesehen und verlangt hatte[7]). Wir folgern aus dieser Notiz, daß Felix sein Amt im Jahre 53 — etwa im Frühjahr — angetreten hat;

---

1) Apg. 23, 24; 24, 27; 25, 12; 27, 1 ff.

2) Vgl. die vorletzte Anmerkung und die Literaturangabe von Schanz in der 2. Aufl. des Kirchenlexikons von Wetzer und Welte beim Artikel „Chronologie des N. T.“

3) a. a. O.

4) Kirchenlexikon a. a. O.

5) Histor. Jahrb. der Görresgesellschaft, 1887 S. 199 ff.

6) Hist. Jahrb. der Görres-Ges. 1887 S. 222 ff.; Katholik 1887, I S. 147 ff. u. 1888, I S. 377 ff.; Innsbr. Zeitschrift für kath. Th. 1888 S. 638 ff.

7) Antiqu. 20, 7, 1 u. 2. Der Aorist ἐπετρόπευσε im Relativsatz bezeichnet das Eintreten in die Wirklichkeit. Vgl. Kurz, Syntax der griech. Sprache § 139 Anm. 1.

unsere Schlußfolgerung stimmt zu dem, was wir bei Tacitus über die Vorgeschichte der Ernennung des Felix und bei Josephus über dessen „Sendung“ erfahren. Darnach hatte Felix schon unter dem Landpfleger Cumanus einem Teile der Provinz Judäa, nämlich der Landschaft Samaria, vorgestanden; es waren aber Streitigkeiten der Galiläer und Samaritaner durch Mitschuld der beiden Landpfleger in so blutige Fehden ausgeartet, daß zufolge kaiserlichen Befehls der Legat von Syrien, Quadratus, einschritt und auch über die Landpfleger Gericht hielt; er begünstigte dabei den Felix, dessen Bruder Pallas damals die einflußreichste Persönlichkeit am Hof des Claudius war. Das erzählt Tacitus[1]) beim Jahre 52. Demnach wurde Cumanus 52 suspendiert und die Prokuratur blieb einstweilen unbesetzt. Daß dies Interregnum in das Jahr 53 hineinreichte, entnehmen wir aus Josephus. Quadratus schickte den Cumanus nebst gefangenen Juden nach Rom[2]). Claudius bestrafte den Cumanus mit Verbannung; darauf[3]) sandte er den Felix als Landpfleger der ganzen Provinz, schenkte jedoch — bei dieser Gelegenheit, also gleichzeitig (vgl. μὲν — δέ) — dem König Agrippa mehrere Landstriche. Diese Schenkung geschah nach dem 24. Januar 53[4]). Wurde also

[1]) Tacit. ann. 12, 54.

[2]) Flav. Jos. bellum Jud. 2, 12, 6 ff.; antiq. 20, 6, 2 ff.

[3]) b. Jud. 2, 12, 8: μετὰ ταῦτα Ἰουδαίας μὲν ἐπίτροπον Φήλικα ... ἐκπέμπει, τῆς τε Γαλιλαίας καὶ Σαμαρίας καὶ Περαίας· ἐκ δὲ τῆς Χαλκίδος Ἀγρίππαν εἰς μείζονα βασιλείαν μετατίθησι, δοὺς αὐτῷ κ. τ. λ.

[4]) Antiq. 20, 7, 1. Auffallend ist allerdings, daß Jos. hier die Sendung des Felix und die Beschenkung des Agrippa durch Einschiebung der Zeitbestimmung trennt: πέμπει δὲ καὶ Κλαύδιος Φήλικα Πάλλαντος ἀδελφὸν τῶν κατὰ τὴν Ἰουδαίαν προστησόμενον πραγμάτων· τῆς δὲ ἀρχῆς δωδέκατον ἔτος ἤδη πεπληρηκὼς δωρεῖται τὸν Ἀγρίππαν κ. τ. λ. Sollen wir nicht mit Schanz (Hist. Jahrb. 1887, S. 203) „aus der Betonung des vollendeten Jahres für das vorhergehende (richtiger für das vorherberichtete) Ereignis das unvollendete Jahr folgern?“ Wir halten auf Grund der Parallelstelle im „jüdischen Krieg“ 2, 12, 8 an der Gleichzeitigkeit und auf Grund der „Altertümer“ 20, 7, 2 am Jahre 53 fest und erklären die auffällige Zeitangabe vor dem 2. Satz statt vor dem 1. daraus, daß Jos. für die das jüdische Königtum betreffenden Regierungsakte naturgemäß und nachweisbar (vgl. antiq. 20, 5, 2; 20, 8, 4) mehr Interesse hat als für die der Ernennung der odiosen Landpfleger; außerdem könnte die Zeitangabe auch kausal gefaßt sein und den besonderen Anlaß der Schenkung bezeichnen.

Felix nach diesem Datum ernannt und aus Rom gesandt (ἐκπέμπει), so konnte er nicht vor Ende März 53 seine Stelle antreten.

2. Felix wurde zur Sommerzeit durch Festus abgelöst. Der Bericht der Apostelgeschichte von der Ueberführung des Apostels Paulus nach Rom läßt uns darüber nicht im Zweifel. Nach Ankunft des Festus vergingen mindestens $3^1/_2$ Wochen, bis Paulus mit seiner Reisegesellschaft die Seefahrt antrat[1]). Die überaus mühselige Fahrt bis nach Kreta hatte ungewöhnlich lange Zeit in Anspruch genommen; weil das „Fasten" schon vorüber war, sollte auf der Insel überwintert, nur noch ein angenehmerer Hafenort erreicht werden; da wurde das Schiff vom Sturmwind auf die hohe See entführt und strandete nach 14 Tagen bei Malta. Dort wurde sodann drei Monate lang überwintert[2]). — Nun stimmen die Zeugnisse der Alten darin überein, daß von Mitte November an die Schiffahrt auf dem Meere eingestellt und Ende Februar oder Anfang März wieder eröffnet wurde[3]). Folglich wurde die — etwa 4 Wochen beanspruchende — Seefahrt von Cäsarea nach Rom vor Mitte Oktober unternommen und man war spätestens in der ersten Hälfte des November, nämlich $3^1/_2$ Monate vor Wiedereröffnung der Meerfahrt, auf Kreta; das „Fasten", das damals schon vorüber war, kann also nicht ein in den Januar fallendes[4]), sondern nur das des 10. Tisri[5]) gewesen sein; da die Ueberwinterung beschlossen wurde, „weil auch das Fasten schon vorüber war"[6]), so hatte man bis zum Fasten wenigstens in Kreta zu sein gehofft, also — die normale

---

[1]) Apg. 25 f.

[2]) Apg. 27 f.

[3]) Vegetius, de re milit. 4, 39; Plinius, nat. hist. 2, 47; Horat. Od. I, 4.

[4]) Kellner, Katholik 1887, I, 152; sein Einwand, gerade der Oktober sei für die Seefahrt recht günstig gewesen, hält nicht stand; nach der Stelle der Apg. 27, 9 scheint die Zeit des Fastens d. i. Ende September, bei den Juden als der äußerste Termin gegolten zu haben, an welchem weite Seefahrten, z. B. nach Rom oder Spanien, unternommen wurden, und ganz mit Recht; denn war diese Zeit vorbei, so reichte der günstige Oktober nicht mehr zur Vollendung der Seereise.

[5]) 3. Mos. 16, 29 ff.; der Monat Tisri begann Mitte September.

[6]) Apg. 27, 9.

Fahrzeit von Cäsarea bis Kreta zu 6 Tagen angenommen — wenigstens 6 Tage vor dem 10. Tisri in Cäsarea das Schiff bestiegen. Sonach fuhr Paulus spätestens in den letzten Tagen des Sommers ab; andrerseits hat die Fahrt nach Kreta gewiß nicht mehr als das Vierfache der Normalzeit d. i. höchstenfalls 24 Tage erfordert, folglich frühestens am 1. September begonnen. Also erfolgte die Abfahrt zwischen 1. und 19. September und Festus war um die Mitte des Sommers, vielleicht schon im Anfange desselben, am wahrscheinlichsten im Laufe des Juli eingetroffen.

3. Felix wurde **frühestens** im Sommer 55 abgerufen. Denn sein Nachfolger Festus wurde von Nero gesandt[1]), der am 13. Oktober 54 auf den Thron kam. Da aber, wie eben erwiesen wurde, Festus im Sommer sein Amt antrat, so geschah dies frühestens im Sommer 55. Zur weiteren Begründung diene: Allerdings war des Felix Amtsgewalt nach römischem Staatsrecht mit dem Tode des Kaisers Claudius erloschen[2]); aber alle Gründe sprechen dafür, daß Nero ihn bestätigte. a) Hätte — wie Kellner annimmt[3]) — Nero sogleich den Festus geschickt, so hätte Paulus Ende Dezember oder im Januar das Schiff bestiegen, im Februar Schiffbruch gelitten und bis tief in den Mai hinein auf Malta überwintert!![4]) Das ist aber geradezu undenkbar. b) Joseph bezeugt ausdrücklich, daß Felix von Claudius gesandt[5]), von Nero eingesetzt[6]) d. h. be-

[1]) Vgl. Jos. b. jud. 2, 14, 1; antiq. 20, 8, 9.

[2]) Kellner verweist im Kirchenlexikon a. a. O., Artikel Felix, auf: Marquardt-Mommsen, Röm. Staatsrecht II, 235 und Hirschfeld, Untersuchungen auf dem Gebiete der röm. Verwaltungsgeschichte I, 268; 248; 256 Anm. 1.

[3]) Katholik 1887, I, 153.

[4]) Diese Annahme hält Kellner a. a. O. für unbedenklich. Daß ἱκανὸς χρόνος (Apg. 27, 9) ohne Artikel heißen könne „die geeignete Zeit", scheint mir schon sprachlich unhaltbar; an unserer Stelle kann es nur bedeuten „geraume Zeit", vgl. unmittelbar vorher ἐν ἱκαναῖς δὲ ἡμέραις Apg. 27, 7, ferner 5, 37; 9, 23; 11, 24; 14, 3.

[5]) bell. Jud. 2, 12, 8; antiq. 20, 7, 1.

[6]) bell. Jud. 2, 13, 2: τῇ δὲ Ἀγρίππα βασιλείᾳ τέσσαρας πόλεις προστίθησι . . ., εἰς δὲ τὴν λοιπὴν Ἰουδαίαν Φήλικα κατέστησεν ἐπίτροπον. Im Parallelbericht antiq. 20, 8, 4 wird die Schenkung an Agrippa und unmittelbar darauf die Amtsführung des Felix erzählt, dessen Bestätigung also vorausgesetzt.

stätigt wurde und unter Nero Amtshandlungen vornahm, z. B. beim Streite der Syrer und Juden zu Cäsarea Vertreter der beiden Parteien nach Rom an Nero abordnete[1]). c) Es läßt sich keine andere Provinz namhaft machen, in welche Nero noch im Jahre 54 einen neuen Statthalter geschickt hätte[2]); gerade in Judäa eine Ausnahme zu machen, wäre ein persönlicher Schlag gegen Felix' Bruder Pallas gewesen, d. i. gegen den Günstling und Vertrauten der Kaiserin-Mutter Agrippina, gegen den Mann, der am meisten dazu mitgeholfen hatte, Nero auf den Thron zu bringen[3]). Nero hatte aber damals keinen Grund, es mit seiner Mutter zu verderben, war vielmehr darauf bedacht, sie recht zu ehren, mußte daher ebendarum auch ihren Günstling Pallas schonen[4]). Wahrscheinlich war das Herannahen der für die Seereisen ungünstigen Jahreszeit der Grund, der Nero bewog, beim Regierungsantritt von einem Wechsel der Prokuratoren abzusehen; den abzulösenden Statthaltern und den Provinzialen, die ihre Prokuratoren nach deren Abgang beim Kaiser verklagen durften, wäre der Seeweg nach Rom verschlossen gewesen[5]).

4. Felix wurde **spätestens** im Sommer **vor dem Tod des Britannikus** abgerufen, — falls folgende Notiz des Josephus zuverlässig ist: Nachdem Felix in Festus einen Nachfolger bekommen hatte, verklagten ihn Abgesandte der Juden von Cäsarea beim Kaiser und Felix hätte für das den Juden zugefügte Unrecht büßen müssen, wenn nicht Nero den Bitten des Bruders Pallas, den er damals am meisten in Ehren hielt (μάλιστα τότε διὰ τιμῆς ἔχων ἐκεῖνον) nachgegeben hätte[6]). Für welche Zeit die letzte Bemerkung zutrifft, können wir aus Tacitus entnehmen, der uns über die Stellung des Pallas zu Nero vollgenügenden Aufschluß gibt. Pallas, ein Freigelassener des Claudius, wurde dessen vertrautester Ratgeber

---

1) bell. Jud. 2, 13. 7; antiq, 20, 8, 7.

2) Vgl. Schiller, Geschichte des röm. Kaiserreichs unter Nero; S. 384.

3) Tacit. ann. 12, 2; 12, 25.

4) Tacit. ann. 13, 2.

5) Die nämliche Rücksicht auf die Reiseverhältnisse war wohl auch der naturgemäße Grund, weshalb die Ablösung der Prokuratoren in den Senatsprovinzen auf Anfang April festgesetzt wurde; vgl. Schiller a. a. O.

6) antiq. 20, 8, 9.

und war in den letzten Jahren desselben als Finanzminister des kaiserlichen Hauses und Buhle der Kaiserin Agrippina die einflußreichste Persönlichkeit am Hofe[1]). In solcher Stellung konnte er sich unter Nero nur noch kurze Zeit behaupten. Wegen seines finsteren und anmaßenden Wesens, das über die Schranken eines Freigelassenen hinausging, war er dem jungen Kaiser von Anfang an zuwider[2]), obschon gerade er, den Wünschen der Agrippina entsprechend, am meisten demselben den Weg zum Thron geebnet hatte[3]). Nero hatte keine Lust, „einem Sklaven" zu gehorchen; Seneka, der Erzieher des Kaisers, und Burrus, der Präfekt der Prätorianer, begünstigten die Abneigung Neros gegen Pallas, um den Einfluß der Agrippina und ihres Günstlings zurückzudrängen[4]). Allein Agrippina hatte ihren Sohn nur deswegen auf den Thron gehoben, um durch ihn zu herrschen. Der beste Ausweg war also der, daß die Einmischung der Kaiserin-Mutter in die eigentlichen Regierungssachen ferngehalten[5]), desto mehr aber nach außen hin alle mögliche Ehre auf die „beste Mutter" gehäuft[6]), selbstverständlich ihr zu Liebe auch Pallas in seiner Stellung belassen und, wie Josephus sagt, „am meisten in Ehren gehalten wurde." Anders gestaltete sich die Sache, als im Laufe des Jahres 55 Agrippina sich in Neros Liebeshändel einmischte. Das brachte nach und nach (paulatim) ihren Einfluß zu Fall[7]). Sie suchte zuerst mit Vorwürfen, dann mit Schmeicheleien die Alleinherrschaft über das Herz ihres Sohnes sich zurückzuerobern[8]). Ohrenbläsereien verschärften die Spannung zwischen Nero und Agrippina, der Kaiser entschloß sich, das Joch der herrschsüchtigen Mutter abzuwerfen. Der erste Schlag, den er gegen sie führte, war die Absetzung des Pallas, dieser Stütze des weiblichen Hochmuts[9]); und als nun das kopflos gewordene Weib drohte:

---

1) Tacit. ann. 12, 2. 25. 53.
2) l. c. 13, 2.
3) l. c. 12, 25.
4) l. c. 13, 2.
5) l. c. 13, 5.
6) l. c. 13, 2.
7) l. c. 13, 12.
8) l. c. 13, 13.
9) l. c. 13, 14.

„Britannikus, der wahre Thronerbe, ist schon erwachsen!", ließ Nero diesen seinen Stiefbruder schleunigst vergiften, weil in der That der Tag nahe war, an welchem Britannikus das 14. Jahr vollendete[1]). Nach des letzteren Wegräumung kam Agrippina nicht mehr zu Einfluß[2]), noch weniger Pallas. Dieser wurde alsbald nach seiner Absetzung in eine Anklage verwickelt und zwar für unschuldig befunden; aber seine Unschuld war dem Kaiser, der einmal eine tiefe Abneigung gegen ihn hatte, gar nicht angenehm, vielmehr machte sich Pallas durch den vor Gericht bewiesenen Hochmut noch mehr verhaßt[3]). Nur noch sein Ende wird berichtet: Nero ließ ihn im Jahre 62 hinrichten[4]). — Demnach nahm Pallas nur bis zu seinem Sturze, der kurz vor des Britannikus Vergiftung erfolgte, jene Ehrenstellung bei Nero ein, wovon Josephus berichtet. Die Möglichkeit, daß Pallas nach seinem damaligen Sturz bei Nero doch wieder zu Gnaden gekommen sei oder, wennschon in Ungnade, die Freisprechung seines Bruders Felix habe erwirken können, soll nicht geradezu abgewiesen werden, kommt aber angesichts der klaren Worte des Josephus gar nicht in Betracht. Denn dieser berichtet nicht nur, daß Felix auf Verwendung des Pallas freigesprochen wurde, sondern fügt ausdrücklich bei, daß Nero „damals den Pallas am meisten in Ehren hielt." Dies trifft aber zweifellos nur vor dem Tode des Britannikus zu.

5. Britannikus starb **Ende** Dezember 55. Als Nero seinen Stiefbruder vergiften ließ, hatten nach Tacitus[5]) kurz vorher die Saturnalien (15.—17. Dezember) stattgefunden und der Geburtstag des Britannikus, d. i. nach Sueton[6]) der 13. Februar, war nahe. Tacitus erzählt den Mord beim Jahre 55 und überläßt uns, zu entscheiden, ob die Saturnalien von 54 oder 55 gemeint sind und dem entsprechend der Tod des Britannikus in den Anfang oder in das Ende von 55, nämlich zwischen 15. Dez. 54 und

---

[1]) l. c. 13, 15 f.

[2]) l. c. 13, 19; im Jahre 59 ließ Nero seine Mutter ermorden. l. c. 14, 8.

[3]) l. c. 13, 23.

[4]) l. c. 14, 65.

[5]) Tacit. ann. 13, 15.

[6]) Sueton. vita Claudii c. 27.

13. Febr. 55 oder zwischen 15. Dez. 55 und 13. Febr. 56 anzusetzen ist. Doch nur das zweite, spätere Datum steht im Einklang mit der ganzen Darstellung des Tacitus und mit den Notizen bei Sueton und Dio Cassius. a) Das allmälige Sinken des Einflusses der Agrippina, ihre verschiedenartigen Gegenbemühungen, die andauernde Liebesleidenschaft des Kaisers setzen eine längere Zeit voraus als die ersten Wochen des Jahres[1]). b) Der Tag war nahe, an dem Britannikus das 14. Jahr vollendete[2]). Sein Geburtsjahr können wir aber mit erwünschter Sicherheit bestimmen: α) Sueton[3]) bezeichnet das Datum in einer anscheinend rätselhaften, sich selbst widersprechenden Weise: Britannicum vigesimo imperii die inque secundo consulatu natum sibi. Der 20. Tag der Regierung des Claudius ist der 13. Februar 41; sein zweites Konsulat aber bekleidete er 42[4]). Ist bei imperii ausgefallen „anni secundi“? oder begann der Kaiser alljährlich am 24. Januar, d. i. am (Gedächtnis-) Tag seiner Thronbesteigung, ein neues imperium? bedeutet also vigesimo imperii die soviel als am 20. Tag des laufenden Regierungsjahres oder am wiederkehrenden 20. Tag der Regierung, gleichwie z. B. Geburtstag soviel ist als der wiederkehrende oder Gedächtnis-Tag der Geburt? ist der ursprünglich beabsichtigte Zusatz secundi anni durch die weitere Angabe inque secundo consulatu ersetzt worden? Auf jeden Fall ist dieser Beisatz an sich unzweideutig und bezeichnet ganz bestimmt das Jahr und zwar nur das Jahr 42; dann kann vigesimo imperii die nur näher den Tag und Monat dieses Jahres 42 bezeichnen. β) Nach Dio Cassius[5]) fällt die Geburt des Britannikus bestimmt ins Jahr 42. Denn er berichtet im 60. Buch seines Geschichtswerkes nach einer Charakterschilderung des neuen Kaisers die Ereignisse des Jahres 41, bemerkt am Schlusse des 9. Kapitels, die zuletzt erzählten

[1]) Tacit. ann. 13, 12: Ceterum infracta paulatim potentia matris delapso Nerone in amorem libertae — ignara matre, dein frustra obnitente. cf. 13, 13.

[2]) Tacit. ann. 13, 15.

[3]) Sueton. vita Claudii c. 27.

[4]) Clinton, fasti Romani I, 26. Claudius war das erste Mal 39, das zweite Mal 42 Consul nach Dio Cassius 59, 6 und 60, 10.

[5]) Dio Cassius, hist. Rom. 60, 1—17.

Kämpfe gegen die Chatten und Chauken hätten ins Jahr 42 hineingereicht, beginnt darauf Kap. 10 das Jahr 42, erwähnt im 12. Kap. die Feier des Jahrestags der Thronbesteigung, dann die Geburt des Britannikus, beim 17. Kap. geht er zum Jahre 43 über und erzählt am Ende dieses Kapitels die erste Jahresfeier der Geburt des kaiserlichen Sohnes. γ) Unsere Datierung des Geburtsjahres des Britannikus wird noch durch folgende Erwägung gestützt. Claudius heiratete die 16jährige Messalina im Jahre vor seiner Thronbesteigung; aus der Ehe entsprossen zwei Kinder: Oktavia und Britannikus [1]). Die Schwester wird dem Bruder vorangestellt, sowohl bei Sueton [2]) als bei Tacitus [3]) an einer beweiskräftigen Stelle, offenbar, weil sie älter als der Bruder war. Ferner wurde Oktavia im Jahre 49 mit Nero verlobt [4]), nachdem sie vorher schon mit L. Silanus verlobt gewesen war [5]); 53 fand die Vermählung statt [6]) und anfangs 55 wird sie als vollreife Gemahlin des Nero bei Tacitus vorausgesetzt [7]). Dies weist mehr auf 41 statt 42 als Geburtsjahr der

---

[1]) Sueton. Claud. cc. 26 f. Vgl. Stahr, Agrippina S. 47.

[2]) Sueton. l. c. c. 27.

[3]) Tacit. ann. 13, 34; daß an zwei andern Stellen (ann. 11, 32; 13, 2) der Thronerbe vor der Schwester genannt wird, kann nichts beweisen und ist nicht auffallend; aber entscheidend ist die Stelle (ann. 13, 34), wo die leichtfertige, treulose Messalina die Gnade des kaiserlichen Gemahls anruft; da nennt sie die Unterpfänder der ehelichen Liebe naturgemäß in der Reihenfolge des Alters: audiret Octaviae et Britannici matrem!

[4]) Tacit. ann. 12, 9 mit der Bemerkung: quod aetati utriusque non absurdum erat. Nero war 15. Dez. 37 geboren (Clinton, fasti Romani I, 37), stand also im 12., Oktavia — wenn 41 geboren — im 9. Jahre.

[5]) Tacit. ann. 12, 3.

[6]) l. c. 12, 58; im Jahre 50 hatte Claudius den Nero adoptiert, auf Zureden des Pallas: „Britannici pueritiam robore circumdaret“ (l. c. 12, 25); diese Begründung paßt besser, wenn Brit. 42 und nicht schon 41 geboren war. Nur um die Schwäche des Claudius zu geißeln, der den Stiefsohn dem eigenen vorzog, nennt Tacitus a. a. O. den Nero „biennio majorem“; thatsächlich war Nero nach unserer Annahme $4^1/_6$ Jahre älter als Britannikus.

[7]) l. c. 13, 12; cf. 13, 16: Octavia quamvis rudibus annis; sie war zur Zeit der Vergiftung ihres Bruders, Ende 55, etwa 14 Jahre alt. Dagegen nennt sie Tacitus bei ihrem Tode im Jahre 62 puella vicesimo aetatis anno, indem er die Zahl abrundet und ihr Schicksal als bemitleidenswert bezeichnen will; thatsächlich stand sie im 22. Jahre; vgl. Dräger zu Tac. ann. 14, 64.

Oktavia, dagegen auf 42 statt 41 als Geburtsjahr des Britannikus. — Steht sonach der 13. Februar 42 als Datum seiner Geburt hinlänglich fest, so hätte er am 13. Februar 56 sein 14. Jahr vollendet gehabt und seine Vergiftung fällt zwischen den 15. Dez. 55 und den 13. Februar 56, und zwar schon gegen Ende Dezember 55, weil Tacitus bei diesem Jahre steht. Die sub a) als notwendige Voraussetzung gefolgerte Annahme hat sich also positiv bestätigt. Das gewonnene Resultat wird nicht wieder durch den Umstand in Frage gestellt, daß „wir genötigt sind, die Ermordung des Britannikus und die Anklage der Agrippina entweder in die kurze Zeit von den Saturnalien bis zum Ende des Jahres oder im Widerspruch mit Tacitus in das Jahr 56 zu setzen[1].“ Denn ersteres ist nicht unmöglich, da die von Tacitus noch weiter unterm Jahr 55 berichteten, an den Mord des Britannikus sich anschließenden Ereignisse naturgemäß sich sehr rasch abwickelten; und auch die andere Annahme ist zulässig, daß jene weiteren Ereignisse teilweise in das Jahr 56 hinüberreichten, obwohl Tacitus dies nicht eigens anmerkt. Denn der Annalist erzählt Zusammenhängendes gern auf einmal und versäumt bei wichtigen Dingen nicht, das Uebergreifen in das nächste Jahr zu bemerken; aber wir dürfen darum nicht so pedantisch sein, dem Tacitus zum Fehler anzurechnen, daß er die unmittelbar an Britannikus Tod sich anreihenden Vorgänge beim Jahre 55 vollends erzählt, ohne die Bemerkung beizufügen, daß dieselben etwa auch noch in die ersten Tage des Jahres 56 hineinreichten. In unserem Falle hatte Tacitus die Kriegsereignisse des Jahres 56 schon beim Jahre 55 vorausgenommen[2]) und es blieb ihm für 56 nur die traurige Familiengeschichte des kaiserlichen Hauses zu erzählen übrig, wobei der Bericht der in das Ende des Jahres sich zusammenhäufenden Katastrophen zehn Kapitel füllte[3]), während die langsam wirkenden, den größten Teil des Jahres sich hinziehenden vorbereitenden Ursachen in zwei Kapiteln erzählt waren[5]).

---

[1]) Peter, Röm. Geschichte 3. Bd. S. 300 Anm.

[2]) Tacit. ann. 13, 9: quae in alios consules conjunxi.

[3]) l. c. 13, 14—23.

[4]) l. c. 13, 12 f.

[5]) Entgegen unserm Resultate behaupten die neueren Bibelchronologen und andere Historiker, des Britannikus Tod falle vor den 13. Februar 55; so

6. Die Schlußfolgerung aus den fünf bewiesenen Sätzen lautet: Der früheste Termin der Abberufung des Felix fällt mit dem spätesten zusammen. Felix wurde demnach im Sommer 55 abberufen, nachdem er zwei volle Jahre Prokurator von Judäa gewesen. Die Worte des Apostels: „Da ich weiß, daß du viele Jahre diesem Volke Richter bist" (Apg. 24, 10) stehen unserm Resultat nicht entgegen. Denn: a) die gewinnende Anrede muß als solche, wennschon des Apostels würdig, immerhin cum grano salis gedeutet werden; die Ausdrücke dürfen nicht gepreßt werden; b) Felix war, wenn Paulus die Worte nach Pfingsten 55 — siehe den 7. Beweissatz! — zu ihm sprach, schon während dreier Jahre (53, 54 und 55) als Prokurator der ganzen Provinz im vollsten Sinne Richter des Judenvolkes gewesen; c) er hatte nach Tacitus [1]) schon vorher neben — richtiger unter — dem Prokurator Cumanus die Landschaft Samaria verwaltet; d) er hatte nach Sueton [2]) in der Provinz Judäa Militärdienste geleistet, und so Land und Leute kennen gelernt, war dabei in manigfache Berührung

Wieseler, Chronologie des ap. Zeitalters S. 72, Clinton, fasti Romani I, S. 38, Schiller, Gesch. des röm. Kaiserreichs unter Nero S. 98; Stahr, Agrippina S. 247. Irrig schreibt Kellner, Katholik 1887, I, S. 150: „Diesen seinen Stiefbruder ließ Nero am 16. Dez. 55 vergiften" mit der Begründung: „Clinton, fasti Romani I, S. 38. Sueton. Claudius c. 27. Britannikus war am 13. Februar 41 n. Chr. geboren;" er wiederholte diese Behauptung in der Innsbrucker Zeitschrift für kath. Theologie 1888 S. 641. Aber wer 41 als Geburtsjahr des Britannikus annimmt, muß für dessen Tod die Zeit zwischen 16. Dez. 54 und 13. Febr. 55 ansetzen. Eben dies und nichts anderes lesen wir denn auch bei Clinton l. c.: after 16. XII. 54, a little before his birthday 13. II. 55. Nach Clinton's Annahme wurde Pallas schon anfangs 55 gestürzt, konnte also im Frühling oder Sommer 55 nicht mehr seinem Bruder helfen. Die wirkliche Datierung Clinton's hätte Kellner noch viel besser für seine Ansicht, Felix sei im Nov. 54 abgelöst worden, verwerten können; nur mußte er glaubbar machen, daß des Felix Prozeß schon im Dez. 54 zu Rom verhandelt worden sei!

[1]) Tacit. ann. 12, 54; auch Josephus, bell. Jud. 2, 12, 8 (oben beim Beweissatz citiert) läßt wenigstens vermuten, daß die Prokuratur gewissermassen geteilt war und Felix einen Teil schon verwaltet hatte. Da der Hohepriester Jonathas den Felix zum Statthalter vom Kaiser erbeten hatte (Jos., antiq. 20, 8, 5), so dürfen wir wieder schließen, daß Felix mit den Juden schon zu thun gehabt hatte.

[2]) Sueton. Claud. c. 28.

mit dem Volke gekommen und war als Officier wohl auch oft in jüdischen Angelegenheiten „Richter" — im weiteren Sinne gewesen.

7. **Die Haft des Apostels Paulus zu Cäsarea dauerte von Pfingsten 55 bis September des nämlichen Jahres.** Nachdem wir die Amtszeit des Felix auf zwei Jahre berechnet haben, *können* wir das „biennium" (Apg. 24, 27) als Bestätigung unserer Rechnung betrachten. Aber auch ganz abgesehen davon *müssen* wir die „zwei Jahre" der Apostelgeschichte von der Dauer der Prokuratur des Felix verstehen und dürfen nicht an eine zweijährige Gefangenschaft des Apostels zu Cäsarea denken. a) Als eines der *letzten* Ereignisse unter Felix erzählt nämlich Josephus[1]) den Aufruhr eines gewissen Aegypters, dessen Anhänger der Landpfleger teils töten und gefangennehmen ließ, teils zersprengte, wobei auch der Bandenführer selbst entkam. Nun wurde Paulus von dem Chiliarchen, der ihn der Volkswut entriß und ins Lager abführte, gefragt: „Bist du nicht der Aegypter, der vor diesen Tagen (πρὸ τούτων τῶν ἡμερῶν) einen Aufstand erregt und 4000 Mann Sikarier in die Wüste hinausgeführt hat?"[2]) Das Vorgehen des Felix gegen den Aegypter fiel also *vor* die Gefangennehmung des Paulus und zwar nicht gerade kurz vorher; Apg. 5, 36 ist der nämliche Ausdruck „vor diesen Tagen" von einem langen Zeitraum gebraucht. Fällt also schon der Aufstand des Aegypters gegen das Ende der Prokuratur des Felix und dazu die Verhaftung Pauli noch verschiedene Monate später als dieser Aufstand, so bleibt für eine zweijährige Gefangenschaft des Apostels unter Felix keine Zeit mehr übrig. Um so weniger kann eine zweijährige Haft Pauli unter Felix angenommen werden, wenn letzterer selbst, wie wir erwiesen, überhaupt nur zwei Jahre im Amt war. Denn die Schmeichelei des Sachwalters Tertyllus (Apg. 24, 2) wie auch die Einleitungsformel der Rede des Apostels (Apg. 24, 10) haben denn doch zur Voraussetzung, daß Felix Amtsführung nicht erst nach Wochen oder Monaten, sondern bereits nach Jahren zähle[3]). b) Wie ist es

---

1) bell. Jud. 2, 13, 5; antiq. 20, 8, 6.

2) Apg. 21, 38.

3) Sonderbarer Weise will *Kellner*, der dem Felix nur 2 Jahre, 52—54 zuweist, gleichwohl auch „zwei Jahre" Haft für Paulus gelten lassen. (Kirchenlexikon a. a. O., Artikel Felix, und Katholik 1877, I, S. 159.)

denkbar, daß eine zweijährige Gefangenschaft des Apostels zu Cäsarea gar keine Spur, gar keine Anspielung in seinen Briefen hinterlassen hätte? Können wir uns vorstellen, daß Paulus zwei Jahre lang unthätig gewesen oder daß Lukas über zwei volle Jahre so still hinwegging? Wir würden wenigstens eine Wendung wie 28, 30: ἔμεινε δὲ διετίαν ὅλην erwarten; ferner müßte θέλων δὲ stehen statt θέλων τε im Sinne: Nachdem zwei Jahre der Haft vollendet waren, erhielt Felix einen Nachfolger; aber auch jetzt ließ er ihn nicht frei. Sprachlich geht es gut an, die διετία auf die Zeit der Prokuratur zu beziehen, einmal weil Felix Subjekt des Satzes ist, sodann weil πληροῦν ἔτη mit Bezug auf Amts- und Regierungszeit auch sonst gebraucht wird[1]), dagegen zur Bezeichnung der Zwischenzeit bei Lukas διαγίγνομαι (Apg. 27, 9) oder nur μετά oder διά dient. Eine befriedigende Erklärung dürfte unsere Stelle dann finden, wenn wir beachten, daß Lukas offenbar unter anderm auch den Zweck verfolgt, Material für die Verteidigung des Paulus zu bieten; er will hervorheben, daß der Apostel in die politischen Unruhen der Juden durchaus nicht verwickelt und nur infolge besonderer Umstände trotz erkannter Unschuld in Haft geblieben war. Der Sinn von V. 26 f. ist: Felix hatte den Paulus für schuldlos befunden und ließ ihn nur deshalb nicht frei, weil er von ihm oder seinen Anhängern Geld zu bekommen hoffte; dies ließ er wiederholt merken [— selbstverständlich ohne Erfolg und er hätte den Gefangenen gewiß bald frei gegeben —]; da aber zwei Jahre [seiner Prokuratur] vollendet waren, erhielt Felix den Festus zum Nachfolger und[2]) [— er hatte nun Grund, den Juden, die ihn nach dem Abgang verklagen durften, zum Schluß noch gefällig zu sein: —] weil er den Juden einen Gefallen erweisen wollte, beließ er den gefangenen Paulus in Haft.

8. Rechnen wir nun an der Hand der chronologischen Angaben der Apostelgeschichte zurück, um die weiteren Data des Lebens des Völkerapostels zu bestimmen! Gleich nach Ostern vor der Gefangennehmung, also im Jahre 55, segelte er von Philippi ab[3]), nachdem

---

[1]) z. B. Joseph., antiq. 20, 8, 1.

[2]) das τέ statt δέ ist für unsere Auffassung von Wichtigkeit.

[3]) Apg. 20, 6. 16.

er vorher drei Monate in Griechenland gewesen[1]) und gegen Ende dieses Aufenthalts[2]) von Korinth aus[3]) an die Römer geschrieben hatte. Im Jahre vorher, 54, war er etwa im Spätsommer von Ephesus aufgebrochen[4]), wo er (fast) drei Jahre gewirkt hatte[5]); er war also im Spätsommer oder Herbst 51 nach Ephesus gekommen. Im Frühjahr 51 hatte er Korinth verlassen[6]), Ephesus, Cäsarea, Jerusalem besucht, darauf einige Zeit in Antiochia zugebracht, sodann die Christengemeinden in Galatien und Phrygien gestärkt, endlich — wohl erst im Herbste — Ephesus erreicht[7]). In Korinth aber war er $1^1/_2$ Jahre thätig gewesen[8]), folglich im Anfang des Herbstes 49 angekommen. Damals war Korinth die Endstation der (II.) Missionsreihe, die ins Jahr vorher zurückreichte und alsbald nach dem Apostelconcil unternommen wurde[9]). Letzteres fiel also ins Jahr 48. Die Bekehrung Pauli war 14 Jahre früher[10]), sonach im Jahre 34. Demnach lautet unser **Resultat**: Pauls Bekehrung war im Jahr 34, das Apostelconcil 48, die erste Ankunft in Korinth Herbst 49, Abreise von Korinth Frühjahr 51, der fast dreijährige Aufenthalt zu Ephesus von Herbst 51 bis Sommer 54, der zweite dreimonatliche Aufenthalt in Griechenland Januar mit März 55, die Abfassung des Römerbriefs um Anfang März 55, die Abreise von Philippi Ostern 55, die Gefangennahme in Jerusalem Pfingsten 55, die Haft in Cäsarea bis September 55, die Sendung nach Rom Winter 55/56, die dreimonatliche Ueber-

[1]) l. c. 20, 3.

[2]) Die Collekte, die er 2. Kor. 8, 7 ff. den Korinthern angekündet hatte, war beendet und der Apostel im Begriffe, den Ertrag derselben nach Jerusalem zu bringen. Röm. 15, 25.

[3]) Röm. 16, 1; 16, 23 vergl. mit Kor. 1, 14; Röm. 16, 21 vergl. mit Apg. 20, 4.

[4]) Apg. 20, 1.

[5]) l. c. 20, 31; cf. 19, 8. 10.

[6]) l. c. 18, 18.

[7]) l. c. 18, 19—23; 19, 1 ff.

[8]) l. c. 18, 11.

[9]) l. c. 15, 36—17, 34.

[10]) Gal. 2, 1.

winterung in Malta zwischen November 55 und März 56, die Ankunft in Rom im März 56, die zweijährige römische Gefangenschaft bis Frühjahr 58.

9. Unsere Chronologie findet eine auffallende **Bestätigung** durch Eusebius, Hieronymus und Orosius. a) Eusebius bemerkt in seiner Chronik[1]: Anno Abr. 2070, Claudii 14, Olymp. 208, III d. i. da die Jahre Abrahams mit 1. Oktober beginnen, im Jahre 54/55 oder, da Eusebius mit seiner ganzen Zeitrechnung im Rückstande ist, nach der Verifikationstabelle von Schöne[2] im Jahre 55/56: Festus in Felicis locum mittitur, ... Paulus vinctus Romam mittebatur. b) Hieronymus gibt α) in seiner Bearbeitung der Chronik des Eusebius das 2. Jahr Neros als Zeit der Ueberführung Pauls nach Rom an[3] und schreibt β) in seiner Schrift de scriptoribus ecclesiasticis c. 5: Paulus ... post passionem Domini vigesimo quinto anno i. e. secundo Neronis eo tempore, quo Festus procurator Judaeae successit Felici, Romam vinctus mittitur. Das 2. Jahr Neros reichte vom 13. Oktober 55 bis dahin 56. c) Orosius schreibt: Anno ejusdem nono expulsos per Claudium urbe Judaeos Josephus refert[4]. Das neunte Jahr des Claudius begann am 24. Januar 49. Die Zeit stimmt genau zu unserer Rechnung, nach welcher Paulus im Herbste 49 zum ersten Mal nach Korinth kam, woselbst er den Aquilas antraf, „der kürzlich aus Italien angelangt war, weil Claudius ein Edikt erlassen hatte, alle Juden sollten Rom verlassen“[5].

10. Vergleichen wir noch, um unsere Berechnung zu erproben, die anderweitigen hierhergehörigen chronologischen Anhalts-

---

[1] Euseb. Chron. vers. Armen. ed. Schoene, II p. 152. 156.

[2] l. c.

[3] l. c. p. 155.

[4] Oros. hist. 7, 6. Zwar finden wir in der angeführten Quelle, nämlich bei Josephus, die Nachricht nicht; war sie ein Glossem, das Orosius in seinem Exemplar des Josephus las, wie Wieseler (Chronologie des ap. Z. S. 122) annimmt, so verdient die bestimmte Angabe des Glossators erst recht unsere Beachtung. Die Judenaustreibung unter Claudius wird auch von Sueton berichtet, jedoch ohne Jahresangabe: Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit (vida Claudii c. 25). Auch die Notiz des Dio Cassius, hist. Rom. 60, 6 bezieht sich wohl auf das nämliche Faktum.

[5] Apg. 18, 2.

punkte! a) Apg. 24, 10 (ἐκ πολλῶν ἐτῶν ὄντα σε κριτὴν ...) und 24, 27 (διετίας δὲ πληρωθείσης ...) ist schon besprochen und befriedigend erklärt. b) Der Umfang von Ereignissen, die Josephus aus der Zeit des Prokurators Felix erzählt, sind einem Zeitraum von zwei Jahren ziemlich entsprechend und die Ordnung, wie er den diesbezüglichen Bericht in die Geschichtserzählung eingliedert, paßt für die Jahre 53—55. Er erwähnt nämlich die Sendung des Felix und die damit in Verbindung stehende Schenkung an Agrippa[1]), die nach vollendetem 12. Regierungsjahr des Claudius erfolgte[2]), knüpft daran die Familiengeschichte des herodianischen Hauses[3]), den Tod des Claudius, eine Charakteristik des neuen Kaisers und die Anordnungen, die Nero bezüglich der Provinz Judäa und der Herodianer im 1. Jahr, d. i. selbstverständlich bei Antritt seiner Regierung, traf[4]). Dann erst berichtet er die Zustände der Provinz unter der Verwaltung des Felix und erzählt im Einzelnen des Prokurators Verhalten und Vorgehen α) gegen den Bandenführer Eleazar, β) gegen die Sikarier, γ) gegen den Hohenpriester Jonathas, δ) gegen die Freischaaren in der Wüste, ε) gegen den falschen Propheten aus Aegypten und die nationalen Fanatiker, ζ) gegen die streitenden Parteien von Cäsarea[5]). Offenbar reichen diese Vorfälle teilweise in die Zeit des Claudius zurück, da von der Verwaltung des Felix, deren Beginn im Jahre 53 erwähnt wurde[6]), inzwischen kein weiteres Wort gesagt war. Dagegen findet sich keine Andeutung, die über das vollendete erste Jahr Neros hinausweist. c) Die Zeit von 55—64 ist für die zwei Nachfolger Festus und Albinus nicht zu lang. Von Albinus wissen wir, daß er am Laubhüttenfest 62 schon Statthalter war[7]), aber es bleibt unbestimmt, wie lange vorher er das Amt angetreten hat. Daß Josephus aus der Zeit des Festus nicht soviel zu berichten hat[8]), beweist nicht eine kurze Amts-

[1]) antiq. 20, 7, 1; b. Jud. 2, 12, 8.
[2]) antiq. l. c.
[3]) antiq. 20, 7, 2—3.
[4]) l. c. 20, 8, 1—4; b. Jud. 2, 12, 8; 13, 1 f.
[5]) antiq. 20, 8, 5—7; b. Jud. 2, 13, 2—7.
[6]) antiq. 20, 7, 2.
[7]) Jos. b. Jud. 6, 5, 3.
[8]) antiq. 20, 8, 9 ff.; b. Jud. 2, 14, 1.

dauer, sondern erklärt sich daraus, daß Festus gegen das Bandenwesen stramm vorging und die Ruhe und Sicherheit besser aufrecht erhielt; er kann deswegen doch 5—6 Jahre die Verwaltung innegehabt haben. Eine jüdische Gesandtschaft, die er nach Rom schickte, erreichte ihren Zweck durch den Einfluß der Poppäa [1]), die seit 58 bei Nero in Gunst stand [2]), also kann die Gesandtschaft, deren Veranlassung — nebenbei bemerkt — längere Zeitdauer voraussetzt, schon 58 oder 59 abgeordnet worden sein. Zur Zeit des Prozesses des Felix dagegen spielte Poppäa noch keine Rolle, Pallas und Burrus sind die einflußreichen Persönlichkeiten am Hofe [3]), den Juden steht keine Fürsprecherin Poppäa zur Verfügung; das läßt als wahrscheinlich erscheinen, daß Felix vor 58 abgerufen worden ist. d) Josephus erzählt in seiner eigenen Lebensbeschreibung, er habe nach dem 26. Lebensjahre eine Reise nach Rom unternommen, um einige ihm nahestehende Priester, welche Felix wegen eines geringfügigen Vergehens dorthin geschickt hatte, zu befreien, und durch die Gunst der Gemahlin des Kaisers, der Poppäa, sei ihm sein Vorhaben gelungen [4]). Die Reise fällt nach seinen Angaben ins Jahr 63. Scheint es nicht „unbegreiflich, daß Josephus so lang gewartet haben soll?“ [5]) Dem gegenüber ist zu bedenken: Des Josephus Erzählung läßt ja durchblicken, daß die Gefangenen schon lange Zeit in Haft schmachteten. „Seine Schilderung von dem Verhalten der Gefangenen setzt eine längere Dauer der Gefangenschaft voraus. Die Freisprechung des Felix war auch nicht gerade einladend, um für die von ihm eingezogenen Juden Fürbitte einzulegen. Erst durch den Tod des Pallas änderte sich die ganze Lage“ [6]). e) Mehr Gewicht hat vielleicht ein anderes Bedenken, das übrigens von denen, die eine spätere Abberufung des Felix vertreten, nicht genug hervorgehoben wird. Zur selben Zeit, da die jüdischen Abgeordneten von Cäsarea den Felix in Rom verklagten, gewannen die Abgesandten der syrischen

---

[1]) antiq. 20, 8, 11.
[2]) Tacit. ann. 13, 45.
[3]) antiq. 20, 8, 9.
[4]) Josephi vita c. 1.
[5]) Schanz, Hist. Jahrb. 1887, S. 219.
[6]) l. c. S. 220.

Partei durch Bestechung den Burrus, daß er eine kaiserliche Entscheidung zu Gunsten der Syrer erwirke[1]). Das geschah und Josephus bezeichnet den diesbezüglichen Rechtsentscheid als den eigentlichen Anlaß zum Ausbruch des jüdischen Krieges[2]). Erscheint es nun nicht bedenklich, jene Bestechung des Burrus und den gleichzeitigen Prozeß gegen Felix bis in das Jahr 55 hinaufzurücken? Dennoch steht nichts der Annahme entgegen, daß bis zur endgültigen Entscheidung des Kaisers noch etwa 9 Jahre verflossen; es ist der Kontrast ersichtlich, mit welchem Josephus, um die Schuld des Krieges von seinem Volk hinwegzuwälzen, den Erfolg der beiden Gesandtschaften gegenüberstellt: Die Juden baten um ihr Recht, um Sühne für erlittene Unbilden, aber umsonst; die Syrer suchten auf krummen Wegen neues Unrecht gegen die Juden durchzusetzen und erreichten ihre Absicht — wenn auch erst nach Jahren; diese neue Vergewaltigung der Juden gab das Signal zum Losbruch des unheilvollen Kriegs![3]) f) Endlich kommt Joseph's Erwähnung einer Hungersnot in Betracht, die „unter dem Kaiser Claudius und dem Hohenpriester Ismael" geherrscht hat[4]). Die Ernennung des Hohenpriesters Ismael berichtet aber der nämliche Autor gegen Ende der Prokuratur des Felix, kurz vor dem Eintreffen des Festus[5]). Somit bietet diese Notiz für jene, die den Felix bis zum Jahre 60 amtieren lassen, eine Schwierigkeit, die sie auf verschiedene Weise beseitigen suchen, aber nicht befriedigend zu lösen vermögen. Wieseler[6]) vermutet, Josephus meine die Hungersnot ums Jahr 45 unter Agrippa I und Ismael sei identisch mit dem damaligen Hohenpriester Elionäus Kantheras. Allein diese Vermutung ist gewiß sehr gewagt; zudem verlegt Josephus die Hungersnot, die unter Claudius und Ismael das Land heimgesucht hat, in eine dem jüdischen Kriege

---

1) antiq. 20, 8, 9.

2) l. c. b. Jud. 14, 4.

3) antiq. 20, 8, 9: Die Worte τῶν μετὰ ταῦτα κακῶν τὰς αἰτίας πάρεσχεν legen nahe, daß Josephus mit dieser Bemerkung bedeutend in die spätere Zeit vorgegriffen hat.

4) antiq. 3, 15, 3.

5) l. c. 20, 8, 8.

6) Wieseler, Chronol. d. ap. Z. S. 159.

nähere Zeit[1]); es kann also nur an die letzte Zeit des Claudius gedacht werden. Schürer[2]) nimmt lieber eine Namensverwechslung infolge Gedächtnisfehlers bei Josephus an. Auch Schanz[3]) hält für wahrscheinlicher, es sei Nero statt Claudius zu lesen. Allein eine solche Lösung der Schwierigkeit wäre nur zulässig, wenn die spätere Abberufung des Felix anderweitig sicher feststünde; so aber ist es Willkür, ohne zwingenden Grund mit Namensverwechslungen zu rechnen. Es ist von vornherein schwer zu glauben, daß Josephus seinen Lesern aus halbvergangener Zeit die Datierung „unter Kaiser Claudius und dem Hohenpriester Ismael" bieten konnte und der etwaige Gedächtnißfehler stehen geblieben wäre, wenn Ismael erst 5 Jahre nach dem Tode des Claudius Hoherpriester geworden wäre. Nach unserer Berechnung dagegen war Ismael im Sommer 55 schon im Amte, weil Festus um diese Zeit seine Prokuratur antrat; näher vermögen wir die Zeit der Ernennung des Ismael nicht anzugeben und halten eine doppelte Annahme für zulässig. Entweder war er schon im Spätsommer 54 im Amte, die Hungersnot war in eben diesem Jahr, die Datierung derselben trifft genau zu und wir haben eine nachträgliche Bestätigung unserer Behauptung, daß das, was Joseph von der Verwaltung des Felix erzählt, zum Teil in die Zeit des Claudius zurückreicht; es ergäbe sich aber auch, daß der gleich nach Pfingsten 55 den Apostel Paulus vor Felix anklagende Ananias[4]) ein „gewesener" Hoherpriester war. Oder wir halten den Ananias für den wirklichen Hohenpriester jener Zeit, dann ist alsbald nach der ersten Verhandlung gegen Paulus noch vor dem Eintreffen des Festus Ismael an seine Stelle getreten[5]), die Hungersnot hatte infolge von Mißwachs im Jahre 54 unter Claudius begonnen, war aber 55 unter Ismael recht empfindlich geworden, und Josephus konnte nicht besser die Zeit dieser Hungersnot bezeichnen.

---

[1]) τοῦδε τοῦ πολέμου μικρὸν ἔμπροσθεν, antiq. 3, 15, 3.

[2]) Schürer, Geschichte des jüd. V. im Zeitalter J. Chr. 2. Aufl. II, S. 170, Anm. 1.

[3]) Histor. Jahrb. 1887, S. 217.

[4]) Apg. 24, 1.

[5]) Apg. 25, 2 u. 7 wird unter den Anklägern Pauli vor Festus kein Hoherpriester genannt.

So hat sich unsere chronologische Aufstellung mehrfach bestätigt, die entgegenstehenden Bedenken haben sich nicht als stichhaltig erwiesen. Gleichwohl sind wir weit entfernt, unsere Berechnung, die im Wesentlichen schon von Petavius[1]) vertreten wurde, als zweifellos sicher hinzustellen; wir behaupten nur, daß sie die meiste Wahrscheinlichkeit für sich hat, insofern sie — und zwar sie allein — mit allen chronologischen Anhaltspunkten sich in Einklang bringen läßt. Ob aber die Quellennachrichten, auf denen wir unsere Schlüsse aufgebaut haben, zuverlässig sind, ist eine Frage, der gegenüber wir uns bescheiden müssen, absolute Sicherheit nicht ermitteln zu können; nur haben wir zur Zeit keinen positiven Grund, diese Zuverlässigkeit zu verdächtigen[2]).

[1]) Petavius, de doctrina temporum, II l. 12. c. 11 (Ed. Antiv. 1703, II p. 174.

[2]) Schiller, Gesch. d. r. Kaiserr. unter Nero, spricht die Ansicht aus, der Einfluß des Pallas sei schwerlich der Grund der Freisprechung des Felix gewesen (S. 388), vielleicht beziehe sich die Nachricht des Josephus (antiq. 20, 8, 9) auf die von Tacitus (ann. 12, 54) berichtete Anklage des Felix vor dem syrischen Statthalter Quadratus im J. 52; damals scheine nach der Darstellung des Tacitus allerdings des Pallas Einfluß entscheidend gewesen zu sein. (S. 211 ff.) Allein Schillers Begründung, Neros Regiment sei gerade in Hinsicht auf Beschützung der Provinzialen gegen Uebergriffe der Statthalter strengrechtlich und musterhaft gewesen (S. 387 f.) ist eine unbewiesene und ungenügende Voraussetzung.

